

حاشیه میر فخرالدین

بر

الهیات شرح تجرید قوشچی

۱ حاشیه [illegible] الباب
بر [illegible]

۲ حاشیه سلطان بر حاشیه خود

شماره
۱۳۶۲
اس

بسمه تعالی
[illegible]



ف ۹۶۷
۱۵ محرم ۱۳۷۶ هق

بسمه تعالی
در کتابخانه مدرسه مبارکه فیضیه [illegible] ثبت شد ۳۸۸
[illegible] ۲۷/۹/۱۳۳۰

بسمه تعالی
شماره ثبت ۵۴۲۹
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الغفور الرحيم والصلوة والسلام على حبيبه المبعوث بالخلق العظيم محمد الباقر لعلوم الاولين والاخرين وآله الطيبين وصحبه الاكرمين فيقول الفقير المفتقر الى عفو ربه الغني محمد بن حسين الشهير بفخر الدين الحسيني ان هذه تعليقات متعلقة بالمقصد الاقصى والمطلب الاسنى من شرح الجديد لكتاب التجريد قد حققت فيه الكلام بتوفيق الحكيم العلام على اكمل وجه وابلغ نظام تبصرة لذي طبع سديد وتذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد رجاء ان ينتفع بها اهل التحصيل انه الموفق ونعم الوكيل

المقصد الثالث في اثبات الصانع اه اقول اشار بقوله اثبات الصانع الى ان المسئلة هي ان الصانع موجود لا ما تقرر من ان الواجب موجود لما اشتهر من انه قضية اولية لا يصلح لان يكون مسئلة علم من العلوم النظرية اذ مرجعه الى قولنا ما يكون موجودا بالضرورة موجود البتة وفساده ظاهر فقد ان الموضوع في الالهي هو الموجود الخارجي مطلقا والموضوع لا يكون محمولا لما تقرر من ان موضوع العلم لا يقع محمولا في شيء من مسائله فعلى هذا يبطل ما قيل في توجيه القضية من ان المقصود ان ما يتصور فردا لمفهوم الواجب على الوجه الكلي موجود في الخارج وهذا كلام مقيد يحتاج الى بيان وذلك لان القضية على هذا التوجيه وان كانت مفيدة الا انها ليست مسئلة من الالهي ولا يخفى انه يلزم على هذا عدم صحة جعل الوجود محمولا مطلقا [illegible] منه ان الفاضل الاردبيلي استدل على وجوده تعالى بان الواجب ذات يلزمه الوجود فيكون موجودا قطعا وفساده ظاهر اذ بعد ما ثبت لا خفاء في ان ذات يلزمه الوجود مفهوم لا يمتنع عن الاشتراك فلو كان مجرد ذلك مستلزما للوجود الخارجي لكان افراده كثيرة والملازمة كما ستعلمه اللازم [illegible] وما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان موضوع

غير حادث لم يكف علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اراد وجوده
فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاد وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير
ومصالح الغير فالحصر انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لعدم العالم الا الايجاب مطلقا
فالحق من الاستدلال ما مر سابقا واما الاشعرية فقد نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
فقالوا اوجد الله تعالى العالم من الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون مرجح بل
تعلق الارادة اذ بالارادة يمكن الترجيح بدون المرجح واقول فيه ابحاث الاول ان
المعارضة مندفعة اذ للحكماء ان يقولوا على تقدير عدم كون تاثيره تعالى في العالم بالايجاب بل
بالاختيار لزم الترجيح بلا مرجح لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ايجاد العالم
في وقت فتوقف الايجاد على هذا التقدير على شرط ثم كما ذكرنا في تحقيق مذهب المعتزلة
ومثل هذا المنع لا يتوجه على اصل الدليل وحاصله ان تاثير الواجب تعالى في ايجاد العالم
ان كان بالايجاب الذي زعمه الحكماء وكان العالم حادثا فالتوقف التاثير على الشرط
بلا شبهة كما هو تحقيق المعتزلة والحكماء ايضا والحاصل ان منع التوقف على الشرط على تقدير
كون الفاعل مختارا له وهو صحيح واما على تقدير كون الفاعل موجبا للاثر حادثا
فلا وجه له عند المعتزلة والحكماء وذلك ظاهر الثاني ان قوله بل يقول الدليل يقول العالم قديم اذ
اذ لو كان حادثا لتوقف الخ والسند ما عرفت ومنه ظهر ان الحصر لمنع القول بان
الشيء لو كان موجبا لما توقف على شرط او على اطلاقه بل انما يمنعه على تقدير كون
الفاعل مختارا لا موجبا الثالث ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشعري على الحكماء
وهم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة ولا سيما انه ماخوذة في الدليل فلا يصح الاجراء
من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء من جانب الاشعري الزاما للحكماء كما يقول
واجراؤه من جانب المعتزلة الزاما لهم ظاهر صرح ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم
حيث اسقط التخلف ما ابى عن الالزام ثم لا يخفى مساعاة ماذكره في ذيل الحاصل لما ادعاه او ما ح

من ان هذا الاستدلال اى المذكور فى الشرح انما يناسب لنا لمعنى الاشعرى … ان
ان تقرير مادة المعارضة المذكورة اولا هكذا لو تم الدليل المذكور لزم كون الواجب
مختارا وغير مختار اما الاول فلما مر من تقرير الشارح واما الثاني فبان يقول لو كان الواجب
مختارا او هو قديم يلزم قدم العالم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط وسوق الكلام
يا … فلا … يلزم قدمه حال البعض الا اعلام اى عدم الفعل المطلق الذى
هو شر العالم والزم الايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى التنبيه واقول الاوجه
للتخصيص على انه لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض بل بالجملة قدم كل فرد
سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وعدم الحمل
على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله ط ان الدليل
وهو اشنع واقبح كما لا يخفى وبه اندفع ما ذكره البعض من انه على تقدير الحدوث يلزم التخلف
على الموجب التام وذلك كاف في … وجه الاندفاع ان الكفاية ممنوعة اذ المعتمد
على تقدير الايجاب يلزم قدم كل فرد وكون الواجب موجبا تاما بالمعنى المذكور بكل فرد
لازم على تقدير الايجاب حتى يلزم التخلف فان قلت يمكن اختصار الدليل بان يق
الواجب لو كان موجبا تاما بالمعنى الذي زعمه الحكماء يلزم قدم العالم اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط والتوقف على الشرط ينافي الايجاب وهذا ما تفطن به بعض الاصحاب قلت
قد عرفت ان التوقف على الشرط في نفسه انما ينافي الايجاب في ذلك الفعل لا مطلقا
فيجوز ان يكون الفاعل موجبا في فعل وان اختار … يتوقف صدوره عنه على شرط على انه
اخذ التوقف مما لا حاجة اليه بل الاولى الاقتصار على ان الحدوث ينافي الايجاب
العلة التقديرية الا ان يق ان هذا متوجه على اصل الدليل ايضا كما عرفت واعلم ان
لزوم قدم الفعل المطلق للايجاب انما يظهر بعد كون الفاعل قديما وظاهر ان لزوم الازدم
المذكور للايجاب ليس بنيه بحيث لا يحتاج الى بينة ثم اقول يجوز ان يكون تأثيره تعالى في العالم

الكلام كالالهى هو الموجود المطلق كما ذكرنا والتمايز بينهما باعتبار قيد موافقة
فالمتون الاسلام وبالجملة حدود في تعريف الكلام والالهى هو العلم الباحث عن احوال الموجود
المطلق على وجه يطابق الواقع وقيل من ان موضوعات العلم ...
موضوع العلم مسلم الثبوت في ذلك العلم فاما ان يلزم ان وجود الواجب
الى دليل وليس كذلك واما ان في علم آخر فيحتاج اعلى العلوم الشرعية الى علم
اودون خصوصا في مقصد الاقصى وذلك مستنكر جدا وذكر صاحب ...
العلوم من حيث يتعلق به العقايد الدينية وتفصيل الكلام يقتضي سياق المقام
ثم اعلم ان قول المص في اثبات الصانع وصفاته واثاره اشارة الى ... المقصود
الثلثة التي في هذا المقصد فقوله في اثاره اشارة الى عنوان الفصل الثالث حيث
قال الفصل الثالث في افعاله واندفع ما يتوهم من ان التفصيل ... المص
بل الاول ايضا في اثاره اذ الكل اثره تعالى ووجه الاندفاع بعد ما جرينا على ان ... الكل
الكل اثره بلا واسطة غير صحيح عند المص والمراد بالاثار الاثار بلا واسطة والمعقول
المنظور في هذا الفصل اثره من حيث هو اثره بخلاف المقصدين السابقين
المص كتاب ثم اما الفصل الاول في وجوده الموجود اه يعني ان الفصل الاول في اثبات
وجود الصانع بان الموجود في الخارج اما واجب او ممكن فان كان واجبا لابد
ان يستند اليه الممكن فهو الصانع وحصل المط وان كان ممكنا استند اليه لاستحالة
الدور والتسلسل فلزم ثبوت ... فلا حاجة الى تقسيم الموجود وتحصيله ان بعض الموجود
صانع لان الموجود اما واجب يستند اليه الممكن المعلوم الموجود او ممكن يستند الى
ولا غبار عليه فالموضوع هو الموجود ويدل عليه قول المص الموجود ان كان اه واقول
نستدل على اثبات الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود بالذات
لم يتحقق موجود لان الممكن الوجود لم يوجد بنفسه فلا موجد موجود لاستحالة ان يكون غير

الموجود الثاني موجد الموجود الثالث وهكذا نقول في موجده والقعود مستحيل لامتناع

كون جزء الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين او مراتب فلابد من موجد آخر موجود وهكذا الى غير

النهاية وهو يستلزم ان يكون مساويا للجزء ولجزء جزئه وهكذا لا الى النهاية واستحالته

بيّنة بيان الملازمة ان الكل المركب من موجود معلل غير متناه فرضا فاذا قطعنا النظر

عن الجزء الذي يكون الباقي منه غير متناه ضرورة وهو ايضا مساو للكل والا لزم تخلفها

عن فرض المطلق وهكذا نقول في الباقي من الثاني والثالث والرابع لا الى نهاية فيلزم

تساوي اجزاء الكل للكل منها فثبت انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود

قطعا لاستلزام تحقق المذكور انه لا شك في وجود موجود فان كان كذا واجبا فذاك

وقيل هذا الترديد قبيح اذ الموجود المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا واقول

كما انه لا شك في وجود موجود كذا لا شك في موجده وموجد الموجود موجود بداهة وعليه مدار

جميع البراهين وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة فلا قبح في الترديد واعلم انه

يحتمل كلام المصنف في الاستدلال ان يقرر بوجهين الاول ان بعض الموجود ان كان كل

واجبا ثبت المطلوب وان لم يكن شيء منه واجبا بان يكون مع البعض الممكن بل يكون كل

فرد منه ممكن يستلزم وجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل والثاني ما ذكره الشارح ولا يخفى

انه لا يحتاج المقرر الاول المذكور على الوجه الاول الى ذكر ولا يتوهم انه يمكن الاقتصار على استحالة

التسلسل من غير ذكر الدور لان الدور يستلزم التسلسل لان للمعلول مرتبة بها تقدمت على العلل

ولكونه علة للعلة مرتبة يتقدم بها على علة المتقدم على العلة وهكذا وذلك لان ما يتلازم حتى تكون

في الدور المصرح ان يكون للمعلول لكونه علة للعلة مرتبة يتقدم بها على علة المتقدم عليه بمرتبة

المعلول متقدما على نفسه بمرتبتين ولزوم التسلسل اذ المعلول لتقدمه على العلة وكذا علة علة

العلة والا لعدم كل منها على الاخر بمرتبتين نعم انما يلزم التسلسل اذا كانت علية العلة في

كل مرتبة مغايرة لنفسها وهذا على تقدير الدور غير واقع كما لا يخفى فلا نم ان العلة اذا كانت

نفس المعلول لما مر تسكد لك والتغاير بمجرد الملاحظة والاعتبار غير مجد لانقطاع الاسباب

ولا استلزام مثل هذا الاعتبار للتسلسل لزم ان لا يكون شيء علة الشيء والاحكام

ملاحظة ان هذا معلول لذلك وذاك علة لهذا مدار الانقطاع عند حد والجواب

فتامل وقد استدل بعض الاعلام على هذا المطلب في حاشيته على المحبث بوجود الاول

ان الموجود لو انحصر في الممكن يلزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير

على ايجاد بالذات لان الممكنات انما تتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما موقوف على تحقق

موجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وفيه نظر اذ لزوم الدور ممنوع والبيان غير

تمام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على موجود يتوقف عليه ولم يلزم

مما ذكره الا تحقق ايجاد ما موقوف على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود

معين موقوف على وجود علته المتقدم عليه فاللازم هو التسلسل دون الدور واما

موقوف على تمهيد مقدمة بديهية هي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية

او غير متناهية مشترك في امكان طريان الانعدام عليه بالكلية وبعد تمهيدها نقول ان

مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وجميع الممكنات

لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فثبت ان جميع الموجودات واجب بالذات وبعبارة

اخرى ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه فثبت

وجود الواجب بالذات واقول هذا مسلك آخر سوى طريق الاستدلال بابطال حيث

اذ على هذه الطريقة نقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات آه ان المجموع المذكور بشرط

كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا

كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا

محضا فمم وانما يتم ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب

كيف يسلّم ذلك ونقول لا نسلّم ان الموجود المطلق له مبدأ ولزوم تقدم الشيء على نفسه
ثم اذا المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن
اخر ونعلم جواز انفكاك القول بان مجموع الموجودات من حيث هي ليس له مبدأ
الخارج على تقدير وجود الواجب مطلقا وما ذكره في المقدمة من امكان طريان الاعدام
ان اراد به الامكان الذاتي فمسلّم ولا يجدي نفعا والا فاراد ان يكون طريان الانعدام
على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كل منها مع العلة الموجودة واجب
ان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والسند ما مرّ والفرق بين المتناهي من الممكنات
المتناهية ينتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد على تقدير عدم الواجب لم يتحقق
له موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن والبطلان التسلسل غير
ماخوذ في الدليل كما صرح به والا يرجع الى الدليل المشهور وان كان المستدل
تفطن لما يتوجه على الدليل المذكور حيث قال اخر الغرض من هذا التطويل الاطلاع
على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة ظلمة
الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد انتهى كلامه وهو ناظر الى ما ذكرنا وانما
استدل على هذا المطلب في رسالة منفردة هو ان جميع الممكنات الصرفة يكون نسبة الوجود
والعدم اليه او الى كل من اجزائه على السوية ويكون باعتبار ماهيتها مغايرا متصفه بالموجود
فلم يتصف شيء منها بالموجودية فلو لم يرتبط الماهية الممكنة بالوجود الحقيقي الذي واجب باعتبار
ذاته لم يتصف بالموجودية وبذلك ظهر وجود واجب الوجود بذاته وكونه عين الوجود
الحقيقي انتهى مقالته بعبارته اقول فيه بحث اذ كون نسبة الوجود والعدم الى ماهية كل
على السوية لا يستلزم ان لا يتصف شيء منها بالوجود وغايته يلزم ان لا يتصف واحد
منها بالوجود بذاته وهذا لا ينافي ان يكون كل منها معلولا لاخر بطريق التسلسل وبطلانه

غير ماخوذ فيه فلم يلزم عدم اتصاف شيء منها بالوجودية في نفس الامر فلم يلزم وجود الواجب
نعم يمكن انفكاك التاليس بان يقع على تقدير عدم الواجب للطرف حكم الوسط وما دام
كذلك لا يوجد ممكن حتى يحصل منه آخر فلا وجود ولا ايجاد فلا تسلسل وهذا غير الملاحظة
الاجمالية وان لم يظهر عند الملاحظة التفصيلية وكذا يرجع الدليل الى البرهان المشهور المذكور
في اول اثبات الواجب لصدر المدققين في رسالة وزعم بعض الناس انه استدل على هذا المطلب
بوجوه ان ما نقلناه عن بعض الاعلام ومنها انه على تقدير عدم الواجب تذهب سلسلة
الممكنات الى غير النهاية ووجود الاحاد الغير المتناهية معا يستلزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين وهو محال بيان اللزوم انه يوجد في تلك السلسلة مجموعان يشتمل احدهما
مجموع الاكثر منه وهو جملة الاحاد سوى بحيث لا يشذ عنها شيء منها والآخر في مجموع الاقل
منه وهو مجموع الاثنين وبين المجموعين مجموعات غير مترتبة في الاجلية والاكثرية
ويزيد تزايد واحد كمجموع الثلثة والاربعة والخمسة وهكذا فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين
او مجموع الاحاد خاصة من جانب الاكثرية ومجموع الاثنين في جانب الاقلية ومن نقائض
هذا البرهان انه يدل على امتناع وجود كثير لا يتناهى الا لم يكن بين احادها ترتب
خلافا للعلامة ولم يظفر احد قبل هذا البرهان هذا كلامه بعد التلخيص واقول فيه بحث اما اولا
فلانا لا نم عليه انه على تقدير عدم الواجب تذهب سلسلة الممكنات الى غير النهاية لجواز
العود والقول بان الدور يستلزم التسلسل مدفوع لما عرفت واما ثانيا فلان
استلزام وجود الاحاد الغير المتناهية لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اه مم
وما ذكره في البيان مقدوح اذ مجموع الاحاد حاصر بمعنى انه لا يشذ عنه شيء من الاحاد
الغير المتناهية لا انه وقع طرفا ينتهي به السلسلة حتى ينافي عدم التناهي وهذا ظاهر جدا
واما ثالثا فلانه لو تم ان مجموع الاحاد حاصر لكفى ان يقال ان غير المتناهي الذي مبدؤه
الواحد يقع بين حاصرين احدهما الواحد والثاني مجموع الاحاد الغير المتناهية ويلغوا المقدمات الباقية

بل يكفي ان يق يلزم تناهي السلسلة المفروضة انها غير متناهية من جانب الاحاد اذ
مجموع الاحاد حاصر من ذلك الطرف لا حاجة في الغير التناهي من الجانبين بعرض مقطع
للاجزاء التي في كل من التضمين كما زعمه اذ يكفي ان يق مجموع الاحاد حاصر من الجانب
متناه فيلزم التناهي من الطرفين وليس هذا من باب تعيين الطريق اذ تحصيل
الاسناد استدراك بعض المقدمات ومعناه انه لو لم يوجد وجب الوجود له بسبب التسلسل
الى غير النهاية لكن وجود كثرة لا متناهي معا لا يستلزم الا غير المتناهي من غير متناه
بزيادة واحد عليه وهو تحقق بديهة بيان اللزوم انه لو وجدت تلك الاحاد معا وجد فيها
مجموعان احدهما اكثر المجموعات وهو مجموع الاحاد بحيث لا يخرج عنه واحد منها وثانيهما
اقلها وهو الاثنان ويوجد بينهما مجموعات مترتبة والمجموعات التي تلي المجموع الاكثر
كالناقص منه بواحد وباثنين غير متناهية ضرورة فنقول ليس كل واحد من تلك
المجموعات متناهية لعدم بيان المجموع الاكثر وما يليه ولا غير متناهية لتناهي المجموع الاقل
وما يليه من بعده ولما كانت تلك المجموعات مترتبة بحسب الاقلية والاكثرية من غير تخلية
الاشتباه العقل فيه كان في الواقع منفصل بين المجموعات المتناهية وبين المجموعات
الغير المتناهية بان يتعين اخر المجموعات الاولى واول الثانية ولما كانت تتزايد
المجموعات بواحد واحد وجب ان يزيد المجموع الذي هو اول المجموعات الغير المتناهية
على المجموع الذي هو اخر المجموعات المتناهية بواحد والا لم يكن الاول اولا والاخر
اخرا فالمتناهي صار غير متناه بزيادة واحدة ولما حصل حصل المجموعات واكثرها
حاصر بين كل مجموع واقع بينهما سواء كان متناهيا اولا والمجموعات الواقعات بينهما
مرتبة متزايدة واحد واحد فلكل مجموع مرتبة خاصة لا يتعداها اصلا فيلزم من تلك الاتصال
المجموعات المتناهية الى غير المتناهية في مرتبة خاصة بزيادة واحدة وكون هذا
منافيا لعدم تناهي السلسلة لاقتضائه عدم تناهي المجموعات المتناهية تحقق

وجوده مثل تلك السلسلة وهذا البرهان ايضا يبطل وجود الامور الغير المتناهية

واعلم انه لم يكن سيما ترتيب انتهى واقول فيه بحث لان اما اولا فلان الملازمة الاولى

مستندة بجواز العود واستلزام الدور الملتبس مقدوح كما عرفت واما ثانيا فلان

الملازمة المدلول عليها بقوله ولما كانت تلك المجموعات مترتبة بحسب الاجلية الاخيرة

من غير مدخلية اعتبار العقل فيه كان في الواقع مفصل الى قوله اولا اثباتها ثم

لظهور ان واحدا من المجموع الاول من المتناهية وهو الاثنان داخل في المجموع الاول

من الغير المتناهية وهو مجموع ما فوق المعلول الاخير وكذا واحد من المجموع الثاني

من المتناهية وهو الثلثة داخل في المجموع الثاني من الغير المتناهي وهو كل ما هو

فوق المعلول الاخير وهكذا لا الى النهاية ولا قصور بينهما مفصل قطعا وكيف ويعد

كل منهما غير متناهية فلم يلزم صيرورة المتناهي غير متناه بزيادة واحدة الا ان يدعى انه

يجعل اقل المجموعات واكثرها الحاصل كيف واكثر المجموعات الغير حاصل ابعد كونه

طرفا منتهيا الى السلسلة بمعنى انه لا يخرج عنه شيء من الاحاد وعنايته ما لزم منه ان لا يخرج

مجموع منه وهو غير مجد كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فلم يلزم انتقال المجموعات المتناهية

الى الغير المتناهية بزيادة واحد وقد عرفت ما ذكرنا ان مدار الدليلين على كون

المجموع الاكثر حاصلا وفساده فظ والوجه المتقدم مع ذلك ما ذكره بعض الاعلام في ترجيح

الهداية وقد ذكرناه في حاشية الهداية الاثيرية مكتوب بقوله ولم يظفر احد بمثل هذا

البرهان وله كلمات اخذها عن كتب المشهورة وقد فصلنا الكلام فيها في رسالة منفردة

المرطاب تراه الفصل الثاني في صفاته اي في تحقيق ان الثابت زايدة او

على الذات بل الصفات المحققة عين الذات بمعنى ان الاثر الذي يترتب على الصفات

الزايدة على الذات منسوبة الى النفس للذات من غير صفة قائمة بها وبالحقيقة هذا

راجع الى نفي الصفة وتحقق الاثر وقال صدر المحققين صفة الشيء قد تطلق على ما يقوم به في الواقع

كالعلم بالقياس الى زيد وقد يطلق على ما لا يقوم به كالعالم بالقياس اليه فانه عين زيد
في الخارج يصح حمله عليه مواطاة وزائد عليه مفهوما والصفة بالمعنى الاول مغايرة للموصوف
في الواقع وبالمعنى الثاني متحدة ولا يلزم من صدق المشتق على شيء قيام مبدئه به كما هو مقتضى
اللغة بل قد يكون بدون القيام كما في التامر واللابن وصفات الواجب تعالى من
هذا القبيل كصدق الموجود والواجب عليه تعالى لدلالة البرهان على امتناع قيام الوجود
على الموجودات كما حقق في موضعه ودلالة البرهان على انه موجود واجب فلم يكن بد من
ان قيام المبدأ غير لازم وملخصه ان الصفة قسمان متحدة غير زائدة وزائدة غير متحدة
وصفات المبدأ من الضرب الاول نقل عن امير المؤمنين ع انه قال اول الدين
معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له
ونفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
على انه غير صفته   على معنى انه يصح اعلم ان المليين والفلاسفة اتفقوا على
ان الواجب تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انما الخلاف
بينهما في ان الفعل هل هو لازم للذات المقدسة ام لا فذهب المليون الى عدم لزوم
الفعل والترك فلا يستحيل انفكاك شيء منهما عن ذاته تعالى وهذا هو المراد من قولهم انه يصح
انه ما يصح منهما بمعنى الامكان الوقوعي لا الذاتي فقط وذهب الفلاسفة الى لزوم الفعل
وعدم وقوع الترك وهم يقولون بان مقدم الشرطية الاولى واقع ازلا ومقدم الثانية
لم يقع ولذا قالوا بقدم العالم والوقوع في الماديات عندهم مشروط باستعداد المادة
دون المجردات فيجب صدور الفعل عنه ويمتنع الترك في المجردات الصرفة بلا اشتراط
وفي الماديات بعد تحقق الشرط وهذا هو الايجاب المنفي عند المليين هذا ملخص ما عرفت
هذا المقصد فما قال بعض الاعلام بعد تحرير المقصد ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه وهذا ليس مما ينبغي لوقوع النزاع بينهما في ايجاب الواجب

بل القول يستلزم تبعية العالم كما اشرنا وليد تحقيق هذا القول بمعنى توقف العالم وجود العالم

بعدية عدمية يخفى الكتاب ان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعدية زمانية دل على هذا قوله

بعدية عدمية لدلالته على ان عدمه متقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا او طبعيا

ولا طبعيا اذ ليس لوجوده توقف على عدمه حتى يكون للعدم تقدما ذاتيا على الوجود

فظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزمان فيكون العالم حادثا زمانيا

واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره اي العالم لكونه الموجد

قديما لانه واجب بالذات وهذا الانطباق بالعبارة والدليل على وجود العالم بعد العدم

بعدية زمانية اجماع المليين والحديث النبوي الدال الصريح على وجود العالم بعد ان

كان معدوما والظاهر الحديث القدسي حيث قال الله تع وتقدس كنت كنزا مخفيا

فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف لما ذكره المصنف حدوث الجسمانيات كما

ذكره آنفا لما ذكره ايضا فان قلت اجماع المليين كاف في اثبات المدعى بان

الواجب قادر مختار للاجماع والحديث النبوي الدال عليه فلا حاجة الى المقدمات

التي لا يتم مطلبنا الا بالتشبث بالاجماع او الحديث قلت لما كان هذا الكلام من الاصول

الكلامية كان المناسب اثباتها بالمقدمات العقلية المفيدة لليقين بقدر الامكان

ولما لم يتيسر اثبات حدوث العالم بالدليل العقلي افتقر في اثباته على الاجماع والحديث

وغاية ما لزم من ذلك ان اثبات القدرة يدخل فيه السمع لا محذور فيه كما في السمعيات الكلامية

والغاية لا اثبات حدوث العالم وجه خطابي وهو ان كافة العقلاء سيما الانبياء

وارباب الملل اتفقوا على ان الله تع مريد وان كل ما يوجده اما يوجده بارادته والقديم

لا يستند الى المريد المختار فنقول كل ما يوجده اما يوجده الله تع بارادته وكل ما

اوجده بارادته فهو حادث فكل ما اوجده الله تع حادث ولا يستند القديم الى الحادث

وليس سواه خالق فكل ما سواه حادث اما الصغرى فلما مر من اطباق الانبياء

والوجدان ولان المريد اتم واكمل من الموجب ولا يكون المخلوق اتم من الخالق ولظهور
كثيرا من المخلوقات كالانسان وغيره بكيفية فلا يكون خالق الكل مريدا ولان من له ادنى
شعور وفطانة اذا علم تشريح اعضاء الانسان وساير الحيوانات في اوراق النباتات
وبكيفية من بدايع التركيب والصنايع واختلاف الاشكال والمنافع وآثار العجيبة يحكم
بانها صادرة من مريد وهو البديهي ولو عاند معاند جدليا وجوز ان يكون غيره من الممكنات
فنقول لكان الفطرة السليمة حاكمة بان هذه الافعال المتقنة لا يصدر عن غير مريد تحكم ايضا
بان مثل هذا المريد لا يصدر الا من مريد واما الكبرى فلانه اذا صدر قدوم العالم عن فاعل بالارادة
كانت تلك الارادة قديمة وقد ثبت ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون عدم
تلك الارادة ممتنعا وذلك مستلزم لان لا يكون الفاعل متمكنا من فعله وتركه فلا يكون
ايجاده بارادة فلم يكن الفاعل مريدا والمريد ما يتمكن من فعل المراد وتركه انتهى ووجه كونه خطابيا
اقناعيا ان الايراد على التمام من وجود الصغرى ظاهر وكذا بيان الكبرى من الكلمات
المناقشة فيه ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وقد مر في حاشية المحقق الدواني على آخر
مبحث الوجود ولا يخفى على المتصف ان الوجه الثالث من وجوه بيان الصغرى لايخ
عن قوة وبه يثبت كون الواجب قادرا مختارا اللهم ان هذه الافعال العجيبة صادرة
عنه في بعض الاحيان دون البعض وللمناقشة فيه مجال ويندفع بانه يثبت بالاجماع
وفيه مثل ما مر سواء الاجوابا وللمناقشة بان فاعل الكل المريد بالمعنى المذكور يجوز ان
يكون غير مريد مكابرة ومعاندة وجه تسليح المقدمة على ما اداه ذكر بعض الاعلام ان
النزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان
ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب
مع اعتبار الارادة الى الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان تعبر الحكماء
المذكور بامتناع انفكاكه ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل ولا بحاجة في اثباته بنفيه

الى التطويل الاستدلال الذي ذكره المفسر في الاستدلال الى ان الحق المعلوم ثبوته

من وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا يلزم قدم العالم اقول والاول

النزاع بين الحكماء والمعتزلة بمعنى في قدم العالم الى ان نفي ايجاب الواجب البعيد وما قيل ان

للاختيار به كما ورد فاصح والمعتزلة قائلون به كما اشار اليه بقوله وذهب المتكلمون

قاطبة الخ والحكماء ينكرون ذلك والايجاب الذي هو نفي الاختيار بالمعنى المذكور فالنزاع

واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة لما كانت الصفات عين الذات ثم ليس

لهذا النزاع بين الحكماء والمعتزلة وجه وفيه اشكال سيشير الى حله ان الله والتغير

الذي ذكره الشارح واف بالمقصود كما لا يخفى وثانيا ان التغير ليس على ما ينبغي بل الناسب

ان تغير الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا وثالثا ان في التطويل

اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا العالم قديم اذ

لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط ثم اورد عليهم النقض

بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدأ فتشبثوا بعدم الاجتماع الخ واما لا اتجاه

فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجيه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في

الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واما الى ان التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع

غير مجد فالتطويل ليس كما ينبغي لاحتياج المقام اليه بل التسلسل الحق اخرى في توضيح عبارة

المتن كانه بيان ان الوجه الذي ذكره هذا القائل جلي فاعرض عنه لظهوره وتعرض

ما فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة المذكورة   والاولى ان يثبت لما بينا

من قبل الخ الاولى في البيان ما ذكرنا من الاجماع المبني على قول الانبياء الدال على صدقه

المعجزات ولا حدس فيه سوى الحكم بلا بينة ثم سيجيء هذا الاجماع في هذا الكتاب

اثره وليس حدوث العالم بيانا حتى لا يحتاج الى بينة لكن لما استقام به الكلام وسكت

شهرة السنة مؤنة ذكرها بكيت ارتكابه وح لا توجه لما ذكره الشارح من انه لم يثبت فيما سبق

حدوث جميع ما سوى الله اذ الواسطة القديمة بين الله تع والعالم غير معقول
لدلالة اجماع الملل والحديث المتواتر على حدوث ما سوى الله تع بحيث لا يبقى مجال
لشبهة لدلالة المعجزة على صدق النبي صلعم فيما نسب اليه يكون حقا لا يمكن انكاره
ومنها ان المنافاة [illegible] ذكر بعض الاعلام ان هذا الاستدلال انما يناسب لنا
معشر الاشعرية ولا يصح اجراؤه من جانب الفلاسفة اذ على تقدير اجرائه من جانبه لقائل ان يعارض
الفلاسفة ان تأثيره تع في العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل
بلا مرجح لامتناع التأثير في العالم الحادث الى شرط حادث والتأثير فيه
ايضا يحتاج الى شرط حادث بناء على ما ذكرتم من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة والجميع مح عند المعترض الا ان يقول
ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم تخلف
الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف المعلول عن العلة التامة وهكذا
يلزم التسلسل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث يلزم مح
عند المعترض واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح
استعمال الاشعري له مع اثبات ان تأثيره تع في العالم ليس بالايجاب بل بالقدرة
والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تأثيره تع محتاجا
الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فحاصل كلامهم
ان تأثيره تع فيه ليس بالايجاب بل بالاختيار بلا وجوب بان يكون المرجح نفس ارادة
الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وهما محالان فالنزاع بين الاشعرية
والحكماء في شيئين احدهما قدم العالم وحدوثه وثانيهما جواز ترجيح الفاعل المختار
بلا مرجح وعدمه فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في تأتي الامرين المذكورين فانه
وافق الحكماء في استحالة الترجيح بلا مرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط

بالايجاب بالمعنى المذكور وغاية ما لزم من ذلك قدم ما هو اثره لا قدم كل فرد فرد منه المطلق

اذ لم يكون اثرا لبعض الافراد والجواب ان ما نفرض انه ليس اثرا له ابتداء لابد

او اولا وجب لاستحالة ترتب الامور الغير المتناهية مجتمعة ومتعاقبة وما هو اثر الموجب الفيض

بلا واسطة قديم فكذا ما هو اثر له بالواسطة للزوم قدم كل واسطة وذلك لعدم الاحاجة

هذا التقرير الى اخر استحالة تعدد الواجب كما هنالك   اذ لو كان حادثا يتوقف الخ

محصول كلام بعض الاعلام للعبد الملخص ان حدوث الفعل المطلق في العالم على تقدير الايجاب

بالمعنى المذكور صحيح بلا شبهة وكون الكل مستلزما صحيح هو التوقف على شرط منا كن فيه مستلزم

لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط ثم ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان

فرد من العالم حادثا يتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى التقدير كون المراد حدوث

الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا سبيل المنع اليه وغاية ما لزم منه استلزام الكل

لكونه هنا كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن

قانون المناظرة فافهم   لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام هذا التقييد للتوضيح

وما ذكره بعض الاعلام من انه لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين

احدهما معتبر عند الحكماء والآخر وهو ايجاب وجود الحادثات بالنظر الى العلم الغائي

بنظام الخير ومصالح الغير عند الصوفية ايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا لجاز

ان يكون لازما لاستتباع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق

وايضا هذا التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اشتراط التوقف

على شرط حادث فاقول فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل

من غير احتياج لا الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك وما ذكره ثانيا لا يدفع كون

التقييد المذكور للتوضيح وهو ظاهر بل من منع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدم من بين وما ذكره

نا بيا انه يدفع كون القيد المذكور للتوضيح وهو ظاهر بقوله اذ لو كان حادثا لاحتاج اشار
اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه ان قيل
التعليل اذ لو كان حادثا الخ على تقدير التنزل وارخاء العنان كانه يقول ان الواجب لو كان
موجبا بالمعنى المذكور في ايجاد العالم يلزم قدمه لكونه قديما ولئن تنزلوا على ذلك نقول
لو كان حادثا الخ وما ذكره ثالثا لا يدفع ايضا كون التقييد للتوضيح بل هو ايراد على الدليل
المذكور وتحريره انه يمكن اختصار الدليل المذكور بان يقال تاثيره في العالم ان كان بالايجاب
يلزم قدم العالم لاستحالة التخلف عن الموجب التام فباقي المقدمات مستدركة
الحادثة اي كل فرد منها لكن فرد ما منها قديم بلا شبهة متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث
شرط عقيب شرط سابق على الاول او لا كما في المعد على الثاني يكون في اطلاق الشرط
تجوز او بطريق ... على الاجتماع او بجملته الخ قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه لا
يلزم على هذا التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع بالمعنى
الاول والاجتماع بمعنى اخر منهما كما عليه فتنبه اشارة الى جواب اعتراض الخ
اقول لا يبعد ان قول المص اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين الى ان القدرة
زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب يكون القدرة ممكنة ولا يجوز
ان يكون علتها غير الذات لاستحالة احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى امر خارج لكونه
نقصا يجب تنزيهه عنه اتفاقا ولان غير الذات مستند الى الذات فيكون الذات
موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون فاعلا بالاختيار للقدرة
لهذا الاخير بعينه فيلزم كون الذات موجبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس الصفة
موجبا في الكل وهو الواسطة بين القادر والموجب البحت بقوله والواسطة غير معقولة
وسيجي بيان عدم المعقولية في الكتاب عنقريب وح لا يتوجه ما استنكره المحشي

لان المراد من العالم آه يعني ان الدليل لما دل على ان المؤثر للعالم هو القادر
حكم صح به المعترض لم يبق تجويز الواسطة المذكور فح لان الواسطة من العالم يعني لان المراد
من العالم جميع ما سوى الله تعالى فالواسطة غير معقولة فلزم من ذلك ان يكون
الواجب للعالم قادرا ومحصول ايراد الشارح ان كون المراد من العالم ما ذكره انما يصح على
تقدير ثبوت حدوث العالم بالمعنى المذكور ولم يثبت مما سبق فيجوز تحقق الواسطة
المذكورة   اقول لم يثبت مما سبق آه الوجه بناء حدوث العالم على اجماع الاخبار
والاحاديث المفيدة للعلم على ما سبق والقول بان اثبات القدرة بالاجماع يلزم
الدور سياتي في الشرح مع ما فيه فليطلب ثم انه في رسالة المفرد في العلوم اولا ان
المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي لم يظهر منه اثر لا يعلم به الصانع فلم يكن من
العالم والعالم اما جسم او جسماني وقد سبق ان الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس حادثة
بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت قديمة كانت قبلها معطلة وقد تقرر انها
انه لا معطل في الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة وح يكون حاصل الجواب
عن الاعتراض على هذا الدليل ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب والعالم اي
الاجسام والجسمانيات والواسطة غير معقولة لكونها معطلة قبل ايجاد العالم وهذا الجواب حسنه
وجه خطابي اقناعي وثانيا ان اهل الحكمة اطبقوا على انه لا معطل في الوجود وارادوا بالمعطل
على ما صرح به ما لم يكن له اثر ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسمانيات ولهذا انما اقروا
عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول العشرة التي دلت الدلائل الماخوذة من
احوال هذا العالم عليها بزعمهم ولما كانت تلك الدلائل مدخولة غير مفيدة لدعويهم حيث بها
عقل بالفعل بل العقل غير ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره كان
منفصلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا فتحقق الحصر بعد ابطال دلائل اثبات العقل

لعل هذا

الى مثل ما اشرنا فقال والواسطة غير معقولة واراد ان العقل لا يهتدى اليها حيث لا دليل عليها
ولم يرد انها غير محتملة فلا يرد عليه ما يورد على ظاهر قوله والواسطة غير معقولة من ان هذا القسم كان
احتمالي ولم يثبت حدوث ما سوى الله تعالى حتى ينافي الجزم والاظهر ما ذكره بعض الاعلام
من ان المراد من قول المص والواسطة غير معقولة انه لا دليل عقلي عليها كما يفيد صحة تجويزها
مع انه مخالف لاجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه غير
وذكر البعض ان الدليل العقلي قائم على ان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يكون مرجحا
جوهرا وهذا موافق لكلام الحكماء حيث قال بهمنيار في كتاب المحصل ان سلب الحق علة لا يصح
ان يكون علة الوجود الا ما هو برى من كل وجوه القوة وهذا اصله الاول لا غير اذ لو كان وجوه القوة
مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة
الوجود ولكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء عن القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة
غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيها البرهان العقلي الدال على ان
ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما يختص بالاول وهذا لا ينافي كون
حركات العباد صادرة عنهم انتهى كلامه اقول فيما نقل عن المحصل بحث لانه ان اراد
بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل
كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي
الذي ينتزع العقل من ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي يحكم العقل بسبق
ذات الممكن عليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود
ولكان لما بالقوة المحققة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو المستحيل فعلى هذا نقول
لا يتم ما نقل من الواسطة بالبرهان العقلي وان اراد بالبرهان العقلي غير هذا فليس في الكتاب
منه اثر ولم نطلع عليه في موضع حتى نعلم صحته وفساده اراد ان الشيراز قال الفاضل

اثره في المواقف اقوى ما احتجوا على ايجاب الموجب انه لو كان قادرا بالمعنى الذي
اثبته المتكلمون فتعلق القدرة باحد طرفي المقدور ان توقف على مرجح يلزم التسلسل
او ينقطع الكلام الى وقوع المرجح فانه يحتاج الى مرجح وهكذا وان لم يتوقف لزم الاتفاق
المكين المؤثر اذ على هذا التقدير يجوز وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح فينسد باب اثبات
الصانع واجاب عنه الآخر الجواب بمنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون المرجح علمه
بالاصلح وعدم اطلاعنا عليه لا يدل على عدمه في الواقع كما في الحكم المخفية التي لا اطلاع لنا
عليها وخلاصته ما نقل من الجواب ان لزوم التسلسل ممنوع مستندا بجواز ان يكون المرجح
الارادة وتعلقها بكلا الطرفين وان كان على السوية لكن اللازم ح ترجيح القادر
احد المتساويين بلا داع ومرجح واستحالته ممنوع والممتنع هو الترجح بلا مرجح اي بلا ذات
متصف بالرجحان وهو غير لازم ويتوجه عليه ايراد مشهور مذكور في الشرح في اواخر مبحث حدوث
الاجسام وحاصله ان الترجيح ههنا مستلزم للترجح واللازم ح بديهية واتفاقا فالملزوم
مثله بيان اللزوم ان الارادة الحاصلة لاحد الطرفين اذا كانت متساوية للارادة
للطرف الآخر بالنظر الى ذاته وكذا تعلقها بوجه ان يكون كيف يتصف الفاعل
بارادة احدهما وكيف يتصف الارادة بتعلق احدهما دون الآخر فان استند ترجح الا
الى ارادة اخرى او تعلق آخر لزم التسلسل وان لم يستند الى شيء لزم الترجيح بلا مرجح
وهو المط واورد الفاضل الرومي هذا الكلام في المواقف بعبارة حيث قال نسبة
الارادة الى الضدين ان كان كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما
لم يحتج الى مرجح فقد يترجح احد المتساويين على الآخر وانه ينسد باب اثبات الصانع وان احتاج
لزم التسلسل وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما اولى لذاتها لم يتصور
تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات فيرجح الضدين معا فيلزم الايجاب واجاب عنه
بما محصله اختيار الشق الاول من الشقين الاولين من الترديد ومنع لزوم ترجيح احد المتساويين

مستندا بان اللازم ترجيح القادر احد المتساويين على الآخر من غير داع
يدعوا الى ترجيحه واختياره وهو غير مستلزم للترجيح قطعا فلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع ثم اورد ان ما ذكرته لا يتم بالنسبة الى تعلق الارادة فان الترجيح
اللازم لانه امر ممكن وقع بلا مرجح واجاب عنه بان ذاته فاعل لتعلق ارادته
باحد الضدين ولزوم الترجيح بلا مرجح ثم دفع وقوع التعلق بلا داع لا يستلزم الترجح
وهو حصول الممكن بلا فاعل بل لازمه وهو ترجيح الفاعل بلا داع واستحالته
ممنوعة ثم اورد عليه بان تاثير الفاعل في تعلق الارادة اما بالارادة فيلزم التسلسل
واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا اذ لا تصور ترك التاثير واجاب عنه باختيار
الشق الاول ومنع لزوم التسلسل مستندا بانه انما يلزم اذا احتاج تعلقها الى
تعلق اخر بمثله وهو ممنوع بل يكفي الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها
تبعا للمراد ثم اورد عليه بانا نعلم بالضرورة ان التعلق فعل فاذا صدر عن الفاعل
لا بد ان يكون للفاعل امر داع الى صدوره والا لحصل ذلك التعلق بلا داع
صدوره ولا صدوره الى الفاعل واجاب بمنع ذلك على اطلاقه مستندا بان الفاعل
المختار يجوز ان يصدر عنه امر بلا داع لا الفاعل الموجب بل لا بد ان يدعيه
بداعيه وذلك كما في قدحي العطشان ورغيفي الجوعان مع فرض التساوي من
كل الوجوه اقول لا يخفى عليك ضعف نفيه ان صدور الوقوع عن الفاعل عن غير مسبوق
بالارادة فلم يكن الفاعل فيه مختارا والوجوب كون الفاعل المختار مسبوقا بداعيه
فلا يصدر عنه من وقوع التعلق بلا داع وكونه مختارا بالنسبة الى المراد لا يوجب ان يكون مختارا
بالنسبة اليه ايضا وهو ظاهر وكون الارادة ارادة لنفسها تبعا للمراد كلام خال عن التحصيل
والاقرب ما ذكره الحكماء من ان البديهة مشاهدة بان الفاعل المختار المريد

لم يظهر محصله

ذكر لا يتصور منه فعل لا لغرض واما كون الغرض عايدا اليه فيشكل بتكميله بدونه
ما حققنا عند تكلمنا عليه في مبحث الجواهر وسيتكلم عليه في موضعه ان شاء الله تعالى ثم
المتبادر من جميع الوجوه قد لا يشتبه جواز وقوعه   تقرير الدليل ان
الجواب المتوهم من الاليس لزم بطلان التاثير والتاثر مطلقا بان يعني التاثير
في الشي لتصفه امكان الصدور لكن الصدور اما واجب او ممتنع الى اخر البيان وجوابه
ان مراد المستدل ان القدرة بالمعنى المذكور تقتضي امكان صدور الاثر بمعنى
صحة وقوع الصدور وصحة عدمه لا لمجرد الامكان الذاتي فجريان الدليل في مطلق
التاثير سواء كان بالايجاب او الاختيار ممنوع لان مطلق التاثير انما يقتضي امكان
صدور الاثر امكانا ذاتيا لا الامكان بالمعنى المذكور   اي امكان صدور الاثر
انه اراد به الامكان الوقوعي لا الذاتي كما بينا وهو يرد الجواب ان الامكان بمعنى
صحة صدور الاثر وصحة تركه في الواقع انما هو بالنظر الى ذات القادر مجردا عن اعتبار
الارادة وعدمها والوجوب انما هو باعتبار الارادة معه وعند قطع النظر عن اعتبار الارادة
يجوز عروض الصحة للصدور ووجوب الصدور لا ينافي امكانه فحاصل الشرطية مع قطع النظر عن
انضمام الارادة فالمعنى اي انضمامها اليها في الملاحظة والاعتبار وهذا التطبيق الجواب
على مذهب المصنف حيث ذهب الى ان الارادة غير زائدة على الذات وعلى مذهب
الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات على الذات وههنا شبهة مشهورة ذكرها بعض
الاعلام بقوله فان قلت اذا كانت الارادة والعلم بالاصلح غير زائد على
على الذات كيف يمكن انفكاك الذات عن المراد لينتفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا
ومحصل الشبهة ان الارادة وكذا العلم وكذا سائر الصفات غير زائدة على الذات
عند المصنف فلا يتصور الاختيار بالمعنى المذكور اذ الفعل لازم للذات البتة اذ الغرض
ان الفعل لازم الارادة والارادة عين الذات فيكون الفعل لازما للذات

الكرم

فاتفق الاختيار على مذهب الحكماء ثم يصح ذلك على مذهب الاشاعرة واجاب
بعضهم فقلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح بكان
مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب
يلزم استحالة الانفكاك الحادث على النحو الواقع على الارادة امر غير زائدة على الذات
والعلم بالاصلح انتهى وتفصيل الكلام في المقام ان كون الصفة عين الذات يستلزم بمعنى ان
ان الذات كافية في ظهور الامر المترتب على الذات مع الصفة كما عرفت في الذات باعتبار
ترتب الاثر الارادة عليها ارادة مجردة ان هذا الاعتبار ذات بحيث باعتبار ذات ارادة
باعتبار وانما جاز ان تكون الذات مع الارادة الزائدة القديمة كما هو مذهب
الاشاعرة علة الحادث في وقت باعتبار علم الذات بان هذا الوقت اصلح لحدوثه
فلم لا يجوز ان يكون الذات باعتبار كونها ارادة علة مستلزمة لحادث في وقت
باعتبار ترتب اثر العلم بالاصلح حدوثه في ذلك الوقت فتصور الاختيار المذكور
باعتبار اثر العلم بالاصلح وكون الفعل لازما للذات بحيث بل انما هو لازم للذات
في ذلك الوقت لا مطلقا فلم ينتف الاختيار على طريقة الحكماء ثم اقول الوهم خلاصة الشبهة
لم يتصور الاختيار على مذهب الاشاعرة ايضا اذ كما ان الذات قديمة كذلك التعلقات
مع الارادة الزائدة بلا شبهة فلم يتصور حدوث الحادث عن الذات مع الارادة
ايضا والقول بان الارادة قديمة والتعلق حادث والذات مع الارادة المتعلقة علة
للحادث وصدور الاثر انما يحسن مع الارادة المتعلقة لا باصل الارادة غير مجد اذ
حدوث التعلق بسبب ما ان كان السبب مجرد نفس الذات والذات مع الارادة
يلزم قدم التعلق وان استند الى تعلق سابق كما قرره يتسلسل في التعلقات الحادثة
المتحققة في الواقع لا بمجرد الاختراع وانه باطل قطعا ولا وجه لكون الذات مرجحا لحدوث
التعلق اللازم قدمه وما تقرر من عندهم هو انه يجوز ترجيح الفاعل المختار احد طرفي

بعادته بل لا يصح قطع النظر عن الارادة فلا بد ان يكون مبدء حالية العلم بالاصلح وهو

مع الذات كاف في صدور الحادث ولا حاجة الى التعلق الارادة فكما ان الفعل

عندهم مترتب على الذات مع التعلق مع العلم بالاصلح في ما وقت معين و تعلق الارادة

به في ذلك الوقت كذلك الفعل عند القايلين بعدم زيادة الصفات مترتب على الذات

في ذلك الوقت فالجواب مشترك فتامل فيه وقد فصلنا الكلام في حدوث اول الآثار

في كتابنا على الفصل الثالث من الجواهر   قوله يجب الفعل مع الفعل الصادر عن القادر

لا ينفك عن وجوب باختيار وهذا موافق لما في مبحث الوجود من ان الممكن ما لم يجب

لم يوجد فيصح ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وانما ينافيه لو لم يقع الترك

اصلا في الواقع وذكر بعض الاعلام انه يقال ان الحق ان الوجوب بالاختيار

الارادة التي هي غير زايدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين

نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار

على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل

بالمشية القديمة التي هي غير زايدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى ولما كان امتناع

انفكاك العلة التامة عن المعلول غير زماني فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب مع كونها

غير زايدة على الذات عن متعلقها بامتداد الزمان كما حكم به المتكلمون انتهى وجه دفعه

ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي الذات باختيار الارادة فقط وكيف كذلك

بل العلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم عين الذات

غير مضر اذ المقصود اثر العلم بالاصلح وتحقيق كيفية الصدور وكيفية العلم بحث اخر ليس ان شاء الله

تعالى   اما حال وجود الاثر اه وقد اختار هذا الشق اذ هو المتصور اذ لا شك في

ان الممكن من الفعل والترك ليس في حال واحد باعتبار واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني

باعتبار ان التمكن من الفعل ثاني الحال والترك واجب حال العدم [illegible] حيث انه مشتق
الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون [illegible] حال الوجود
فلا ينافي الوجوب في الحال واما القول بان وجوب وجود الاثر لا ينافي الترك بالنظر
ذات القادر من حيث هو قادر كما ذكره بعض الاعلام فلا ينافي الايجاب الذي زعم
الحكماء كما لا يخفى فالوجه في السند ما حررناه معنى المختار انه حال عدم الاثر قادر على
الاعلام لقايل ان يقول لا نخ ثاني الحال من وجود الفعل وعدم صعود السؤال على المعدوم
فلا يتحقق القدرة على المستقبل حتى يحتاج الى الجواب المذكور فتطول المسافة في الجواب والقول
عدم ورود السؤال على المعدوم [illegible] اذ لنا ان نختار وجود الفعل ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال
من الوجود في ثاني الحال يتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وجوب كل طرف لا ينفك
عن وجوب اللزوم وهذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره واعلم
انهم اختلفوا في ان القدرة اي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة هل هي متعلقة بالطرفين
على السواء اولا فذهبت المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره الامام
وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد واختلفوا ايضا في ان القدرة هل هي
مع الفعل او قبله فذهبت المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف ورجح عليه بوجوه بحيث
وذهب الاشاعرة الى الاول وقد فصل الشارح الكلام في مبحث القدرة من الاعراض
فلا نطول بذكره لان نسبة القدرة اه هذا انما يتم على ما ذهب اليه المصنف حيث
قال في صفة القدرة وتعلقها بالطرفين واما على ما ذهب اليه الاشاعرة من انها متعلقة
بطرف واحد كما مر فلا وتحقيق الكلام موكول الى محله لعدم ان القادر اه تحرير الجواب
ان الملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير تام لان الطرفين هما الفعل والترك لا
الوجود والعدم حتى يلزم كون العدم مقدورا وعدم الفعل ليس فعل الضد حتى يلزم ان العدم الاصلي

انه لما كان العدم الطبيعي لا يصلح اثرا ويمكن الجواب بمنع بطلان اللازم ولا نم ان الازلية

ينافي المقدورية مستندا بجواز ان يكون تقديم الارادة على القدرة ذاتيا لا زمانيا كما

صرح به المحقق الدواني في حواشيه على نفي ثبوت المعدوم من هذا الشرح وعلى

ما تقول من ان الازلية ينافي المقدورية بالمعنى المراد عند اهل الاسلام وهو صحة

الفعل والترك في كل وقت اذ هذا انما يتمشى على تقدير تقدم الارادة على القدرة زمانا لم

فتنبه وبانه يجوز ان يكون اثر القادر استمرار العدم لا اصل العدم فان العدم المطلق

نفي محض لا اثر له لا مطلق العدم كيف وقد تقرر ان علة العدم عدم علة الوجود

اي قدرة الله حيث شاء الله هذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة

القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كذا في المواقف وعرفت

ان الفلاسفة يقولون بالايجاب فعندهم لا يمكن ان قادرا مختارا فهم مخالفون في اصل القدرة

لا في عمومها الثاني المنجمون ومنهم الصابئة القائلون بان الكواكب كما انها موثرات

في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر من اختلاف الفصول الاربعة

وما هو الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا ايضا من متفرعات ايجاب الواجب وانه

لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما في مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس

القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه حيث ذهبوا كما حكى في المواقف

الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح

فبينهما فرق ولكن ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى

المذكور بمعنى صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر الخامس ابو القاسم

البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد الثالث الجبائية قالوا

لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل ولا لهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره

والاثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب المذكورة واقول فكان اثبات هذا المطلب في ان

ان الواجب تع منزه عن النقص من كل وجه ولا شك ان عدم قدرته على شيء يمكن ان يكون
مقدورا للغير خصوصا اذا كان الغير ممكنا نقص يجب تنزيهه تع عنه لظهور انه لو اقتضى ان يكون
ممكنا اكمل من الواجب بوجه وهذا وان كان خطابيا لا يقطع به النفس ويؤثر فيها لكنه يؤيد
المقصد للتقوية قال بعض الاعلام لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية
فالشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما
له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تع سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون
الممكن فاعلا استند الى ان الممكن باعتبار انه ممكن لا شيء محض وما كان كذلك
لا يصح ان يصير موجدا لكون عدمه ووقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب وقدرته ومن جوز
كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب مع محركات الاجسام ضرورة ان القادر
على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع
الشرائط التامة لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام
التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا
مع الاتفاق على ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تع انتهى واقول
لا اصل ان منع الكلية المذكورة اولا مستندا بقول النجم والقول المنسوب الى النظام
فالوجه في بيان نما المقصد كما ذكرنا لان علة المقدورية عام وهذا الاستدلال
لا ينبني على القول بزيادة الصفات على الذات للزوم كون القدرة الزائدة على الذات
مقدورا لكونها ممكنة لاستحالة تعدد الواجب مع انها ليست مقدورة كما عرفت لانه
ان الامكان علة المقدورية عند المستند حقيقة ولا بعد ان يكون اريد بالعلة المصحح لان المعترض
المصحح للمقدورية الامكان بناء على ما سيجي وح ينبغي منع الشيء مستندا بما ذكره فعال
بعض الاعلام لما كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر والتاثير فالامكان الذي صورة

الايجاب بالمعنى المذكور سابقا بالاتفاق الملّيين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة

الى المؤثر القادر ولو سلّم فلا نم ان كل ما هو مقدور وا ه قال بعض الاعلام لما كان

مقدور مقدور الشيء مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت

شمول قدرته لجميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت شمول قدرته لجميع المقدورات

داقول فيه جوازان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين

ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا للشيء بلا واسطة مستندا بما ذكرنا وان اريد

ان مقدور المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فنم ولكن لا يثبت

شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع

المقدورات بواسطة او لا لكن الكلام الذي شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة

تحقيقه ان خلق الاجسام الا تحصيل السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا لما هو

مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو

خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله ليس تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد فاندفع

ما ذكره بعض الاعلام من ان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب في افعال العباد

بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد افعال العباد كما يعلم التامل في

ادلتهم ووجه الاندفاع انه ليس حاصل السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة

الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه حتى يرد ان المعتزلة لم ينفوا ذلك

بل المقصود ما حررنا كما لا يخفى فافهم الا ان المصحح للقدرة هو الذات اي اقول فيه انظار

مخصوص بالمذهب الاشعري القائل بزيادة الصفات على الذات ويتوجه عليه ان كون

الامكان مصححا للمقدورية يستلزم كون الذات فاعلا مختارا في ايجاد القدرة الزائدة

ولا يتصور ذلك كما عرفت وايضا كون المقتضية الذات على هذا القول لجميع الممكنات على السواء

[illegible]

يلزم من مذهب الخصم هو ان المقتضي للآثار القدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان

الى آخر التقرير ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فيمتنع استناد البعض الى الفاعل

القائلين بان الممكن الاول صادر عنه بلا واسطة دون الباقي فتامل من ان المعدوم

ليس بشيء انه مبني على نفي الوجود الذهني وايضا الاشاعرة اتفقوا على انه لا فاعل في

الوجود الا الله فلو كان ممكن غير مقدور للواجب لم يكن ممكن الصدور عن الغير فلم يكن مقدورا

اصلا لكن المقدورية الاولى محتاجة الى البيان خلافا للمعتزلة القائلين بالثبوت

في الخارج المنفك عن الوجود فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات الممكنة

لا تعلق للمعدومات اذ بعض المعدومات ليس بثابت في الخارج وعلى قانون الحكمة

اي على القانون المذكور وهو ان المعدوم له مادة وحيث تقرر ان الحادث مسبوق

بمادة وقال بعض الاعلام على القانون الحكمي لا يمكن ان يوثر ويوجد الا الواجب الوجود

بالوجوب الذي باعتبار ذاته موجود فان الممكن ليس من حد ذاته وجود فلا يوجد شيئا

بناء على ذلك ما نقلنا سابقا عن بهمنيار انتهى وقد عرفت ما يتوجه على ما نقله

جاز ان يستعد المادة له قال بعض الاعلام هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن من غير الواجب

اقول هذا اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات

الى جميع الممكنات على السوية كما صرح به الشارح بقوله وعلى التقديرين اذا فرض بعض

لانه يجوز صدور ممكن عن الواجب ثم اقول اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن آخر لم يكن مقدورا

ثم لا يصح ان يكون المصحح للمقدورية هو الامكان وهو ظ اعظمها الثنوية فانهم

هم قائلون باصلين ازليين احدهما النور والآخر الظلمة بخلاف المجوس فانهم قالوا المبدأ يزدان واهرمن

والصلاح وشبهة الثنوية هو ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر فلا بد للشر الواقع

امر مستقل ونقل عن ارسطو انه قال في دفع الشبهة حاصله ان الله يوجد ما لا شر فيه اصلا

ذكره ان خيرية عالم البالان ترك الخير الكثير بتأمل الشر القليل شر كثير خلافا لصحيح قولهم لا الكل ان

لسعيد اشر والما تقرر ان الوجود خير محض لا يتصور وجود شيء لا خير فيه اصلا واشر ه

عالم ليدان ساوى فيه الخير والشر ماما نحو يتراه المانوية اصحاب ماني بن مال

الحكيم الذي ظهر في زمان شاپور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شاپور

بعد عيسى ع اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح لا بنبوة

موسى ع والديصانية اصحاب الديصان اثبتوا اصلين نورا وظلمة النور فاعل الخير

قصدا والظلمة فاعل الشر طبعا واضطرارا كذا في الملل والنحل فاعل الخير هو نوراه

قال العلامة في شرح الاشراق ان حكماء الفرس قائلون باصلين احدهما النور والاخر

ظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود

الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله العاقل فضلا

عن فضلاء الفارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال ص في مدحهم لو كان الدين

بالثريا لناله رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين

بالنور والظلمة واثبات المبدأين الاولين لانهم مشركون لا موحدون وكذا من نسب

في الخير والشر ولا قاعدة الحاد ماني الساعي كان الفراتي الدين المجوسي الطين فانه نسب

الى الثنوية القائلين بالهين احدهما الاله وخالقه وهو النور والاخر الاله الشر وخالقه وهو الظلمة

انتهى واقول الظاهر ان كفرة المجوس ارادوا بالنور والظلمة ظاهرهما وقوله سابقا

لا ان المبدأ الاول اثنان او ما فيه الا ان ما يستنا انهم من اهل العقل وقوله وكذا

مثبت اه يدل الظاهر على ان حكماء الفرس مشركون لا موحدون مع انه نقل عن الرسول

حديثا في مدحهم فتامل فانهم قالوا اه يظهر مما نقلناه من شرح الاشراق ان هذا قول

حكماء الفرس لا المانوية والديصانية لكن المذكور في الملل والنحل ان الديصانية زعموا ان

ان النور حي عالم قادر حساس دراك ومنه يكون الحركة والحيوة والظلام ميت جاهل عاجز
جماد موات لا تميز لها وان الشر يقع منها طباعا وان النور لم يزل يلقى الظلمة باسفل
صفحة منه وان الظلمة لم يزل تلقاه باعلى صفحة منه فاعل الشر اهرمن اه ويكذبه [illegible]
ليس شيء الى الشر انما يصدر منه اللهم الا ان يراد اه او يراد كما ذكره بعض الاعلام
وان الكائن بعيد من الخير ما يكون خيرا محضا ومن الشر ما يكون شرا محضا ولهذا اطلقها البعض على الوجود
الشر الذي هو شر محض ولكن ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر وهذا
القسم غير لازم مما ذكر فلا يتم قال اه هذا انما هو على تقدير الحمل على الجميع واما اذا اريد
بالخير تغلب خيره على شره في بعض الافعال وبالشر من تغلب شره على خيره في البعض الاخر
فيتم قال اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم وقد خالف فيه من قال انه لا يعلم
شيئا اصلا نسبت هذا القول الى البعض من قدماء الفلاسفة على ما في المواقف وشرحه قليلة
القدر بما لا يعبأ بهم ولا يصغى الى كلامهم ذهبوا الى انه لا يعلم ذاته وثم ما قال بعض الاعلام
من ان الظن انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب تعالى بل انما نفوا العلم التفصيلي الحصولي بالاشياء
فلعل مرادهم ان هذا هو العلم الزائد كما يشير اليه الدليل انتهى وذكر شارح الطوالع
تمسك اولئك والنقل عن النافين للعلم الاول انه لو علم شيئا لعلم ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلانه لو علم شيئا لعلم انه يعلم ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لان علمه بذلك
الشيء يستلزم امكان علمه انه يعلم ذلك الشيء وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة علمه بالغير يستلزم
صحة امكان علمه انه يعلم ذلك الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان وامكان علمه انه يعلم ذلك
الغير مستلزم لعلمه بذاته واما بطلان اللازم فلان العلم عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
او عن حصول صورة المعلوم في العالم وعلى التقديرين لا يصح ان يكون الشيء عالما بذاته اما على الاول
فلان الاضافة بين الشيء ونفسه مستحيل لاستلزام الاضافة التغاير واما على الثاني فلانه

حصول الشيء في ذاته ويتوجه عليه وجوه من البحث الاول ان الملازمة الاولى ممنوعة لما ذكر
لبيانه من تمام الدليل الامكان لا يستلزم الامكان بمعنى القوة العرضية بل انما يستلزم عدم
الامتناع الذاتي وهو لا يستلزم النقص كما لا يخفى الثاني ان علمه تعالى بذاته ليس زائدا عبارة
عن ذاته ولا محذور الثالث ان الاضافة انما يستلزم تغاير الطرفين بوجه لا بالذات
فتصور بين الشيء ونفسه كما سيجيء في الشرح الرابع النقض بعلم الانسان بذاته تعالى
الدليل بعد كدليل بالنسبة ان علمه ليس عين ذاته وسيجيء مفصلا وقد مر في الشرح
ان استحالة كونه فاعلا وقابلا ممنوعة ولعل الثاني للعلم بمعنى الصفة الزائدة على الذات والاولى
ان يكون الذات قابلا وفاعلا لما مر الثالث ان العلم اما ان يكون الذات
قابلا وفاعلا كمال او لا يكون وايا ما كان يمتنع ان يتصف الواجب به اما الاول
فلان الموصوف ناقص في حد ذاته مستكمل بغيره الذي هو العلم ذاته فيكون فيه
واما الثاني فلانه يجب تنزهه عن النقص اجاب عنه بعضهم باختيار الشق الاول
ومنع كونه الموصوف به ناقصا في ذاته مستكملا بغيره لان هذه الصفة كمال للذات
مقتضاة به لان هذه الصفة كمال في انه سبب كونه مقتضيا بها وغير ياقيه والنظر في الجواب
ان الحق ان علمه عين ذاته على ما سيفصل وجاز ان يكون قوته اثر من استدلال
افعاله على لطائف الصنع وبدائع الترتيب كاف فيما هو المقصود اذ العقل يحكم بالضرورة
بان فاعل هذه الامور المشتملة على تلك اللطائف والبدائع عالم بهذه الافعال المشتملة
على وللغير جواز ان يكون الحكم في ذلك بادي الرأي لانه يتصور الحكم في ذلك
نظرا الى حال الكل لكونه خلاف الواقع بهذا انما يثبت بعد ثبوت علمه وحكمته على بعض
العقلاء النافين للعلم لم يورد التمسك باستدلال المتكلمين واقول يمكن الاستدلال
على علمه تعالى بان الجاهل ناقص يجب تنزهه عنه خصوصا اذا لم يكن ذاته ابياء ان يكون عالما

فهو صفة قائمة بذاته فيكون ذاته
قابلا وفاعلا وانه مح وقد عرفت
ان علمه عين ذاته فو

الملكة واجب الوجود ولا مقدور ذلك الامر العلام وهذا يدل على عموم علمه لما يثبت
عموم مقدرته ويرد عليه ما قال بعض الاعلام للعلم تشكوا في عموم علمه تعالى بجميع المعلومات
كلية او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد عليهم لزوم الدور والظاهر ان هذا اي منع
التوقف مكابرة كما نقل عن الشارح نسخة صريحة في هذا المعنى يعني ان منع التوقف التصديق
بارسال الرسل او انزال الكتب على التصديق بالعلم والقدرة مكابرة واما منع توقف
التصديق المذكور على التصديق بالكلام فله وجه صحيح اذ لا مدخل له في ذلك التصديق الذي
يحصل بالمعجزة كما صرح به في تلك النسخة وقال المحقق في شرح النمط التاسع من الاشارات
في جواب ايراد الامام على الشيخ حيث اورد عليه ان القول بان المعجز دال على صدق
صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وهذه
العبارة ان الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية والمعجزات الملحقة بالاسباب ليست
عليه المخفية فان اقتران العقلية بالقولية خاص بهم وهو دال على حصولهم انتهى وتفصيل الكلام
فيه يحكي ما حقق في رسالة دليل الهدى ان اثبات صدق شخص من الاشخاص بكيف التحدي بالمعجزات
بان يدعي الصدق لشهادة امور خارقة للعادة على وجه يطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة
ريب في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تعالى موجود يجزم به العقل قطعا كما ظنك بحصول العلم بما
اخبر به الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة ولا يخفى ان هذا العلم اجمالي
لتخصيص علم صدق النبي صلعم بهذا الوجه لكل واحد وهو ظاهر وقال بعض الاعلام يمكن ان يوجه
ايراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم على ايجاد الممكنات
في الاعيان وح لا توجيه للايراد المذكور واقول توضيح ما ذكره ان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب انما يتوقف على التصديق بمطلق العلم والقدرة لا على التصديق بالعلم المتقدم
على الايجاد حتى يلزم الدور ويتوجه عليه ان التصديق بارسال الرسل كما يتوقف على التصديق

بالعلم والقدرة مكابرة واما منع توقف التصديق المذكور على التصديق

[illegible]

بل المصادرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة كما لا يخفى على العارف المنصف عنه

وتقويم الكلام فيه يستدعي نوع ايضاح يجب النظر من الاعراض معدا ما يكتسب القدرة

شرح قول الحق والمحقق والتجرد متلازمان ولا باس باعادته لتوضيحه فنقول ان كل مجرد

لتنزهه عن شوائب المادة المانعة عن المعقولية يصح ان يكون معقولا وكل ما كان

كذلك فيستلزم صحة ان يكون معقوله لعدم احتياجها الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة مع ان

يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يصح معقولا يصح ان يكون تعقل قسمة ممتنع ان ينفك

عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور المعقولة العامة واقل ما

ان على شيء يتعين تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما

كان كذلك يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وهو ظ وكل ما يصح ان يكون مقارنا

لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بذاته لان كل ما يصح

ان يقارن غيره من المعقولات اذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة مقارنة

المطلقة اي استعداده للمقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على

المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على

الشيء فيكون الاستعداد للمقارنة المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلم يتوقف عليه

للزوم الدور فاذا وجد مجردا قايما بذاته في الخارج يكون صحة مقارنة المطلقة الغير الموقوفة

على المقارنة في العقل باقي بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل لان قيامه بذاته ينافي

ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او بحلولهما في الثالث فتعين ان يكون بحلول الغير فيه

لانحصار المقارنة المطلقة في الثلثة المذكورة فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج

وكان مجردا قايما بذاته يصح ان تقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله لا نعني بالتعقل الا حصول

المعقول للموجود المجرد القايم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكلما

ان يكون عاقلا لغيره فيصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان

تعقله انه يتعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فيصح تعقله للغير يستلزم امكان تعقله

انه يتعقل ذلك الغير وهذا مستلزم لتعقله ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل اجزائها

عليه فيثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله بحصول النفس الحصول

مثاله وهو التام لا يستلزمه اجتماع المثلين الرافع للاثنينية فتعين الاول وفيه نفي ذلك

حاصل له لا يغيب عنه اصلا فثبت ان كل مجرد عاقل انتهى محصل ما ذكره واورد عليه

بحسب ايرادات ذكرها المحشي والاهم في شرح اثبات الواجب اولا ان المعترض ذهب

الى ان علم الواجب تعالى عين ذاته فكيف يستدل بما ذكره على علمه تعالى للتصريح في الدليل

على ان التعقل مقارنة المعقول للمجرد ومقارنة الحال لمحله وهذا يدل على زيادة العلم على الذات

وثانيا ان الدليل منقوض بالاحساس والمحسوس بان يقال بمثل ما ذكره جار فيه فيقال كل

محسوس حاس فانه يمكن ان يقارن محسوسا آخر في الحس وتلك المقارنة غير معلولة للوجود

الحسي فيصح المقارنة في الوجود الخارجي ماذا قام بذاته وقام به محسوس آخر احس فيلزم

ان يكون كل محسوس حاسا بقوة العقل وليس كذلك اقول يمكن ان يجاب عن النقض

بانه ليس من شان المحسوس الاحساس حتى يلزم كون كل محسوس حاسا بخلاف المجرد

فانه من شان التعقل كما مر اقول يرد على الدليل ايراد آخر هو ان المراد بالصحة

الامكان الماخوذ فيه هو الامكان الاستعدادي وهو مسبوق بالمادة على زعم

الحكماء كما مر في اواخر بحث الوجود في الشرح والمجرد خصوصا الواجب بريئ عنها اذ بعض

مرتبة الواجب تعالى ليس حالة منتظرة وكذا العقول العشرة فلا يصح ان للمجرد استعداد

المقارنة المطلقة المتقدم عليها بتجهم وانهم ذا الا ان يحمل قول المصنف والتجرد على الواجب يجب التجرد

عن الشوائب المادية المانعة من التعقل اي العلم الكامل فيجب ان يكون عاقلا

لان علمه حضوري يكفي فيه عدم غيبة المعلوم عن المجرد وقال بعض الاعلام يمكن الاستدلال

على ان كل مجرد عاقل بان النفوس الانسانية المجردة عاقلة ومنع عليهما ليس الا
مجرد هاهي المجرد اي ذاتها فعلا وحكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد
انما هو التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها لها فيه نظر لا
لان ذاته غير غائب او يعني ان المراد بالحضور المذكور عدم الغيبة عن الذات
المجردة عن العلائق المادية وذاته غير غائبة عن ذاته مجردة عنها فيكون عالما بذاته
ولا نعني بالعلم في هذا المقام الا هذا وحينئذ يندفع المنع الذي اورده الشارح اولا عند الا
والتعليل بقوله لانه اي عن المنع بقوله ولو سلم هذا او اعترض الكاتبي القائلون على الدليل
بانه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى شاعرة بنفسها
لانها ليست هيئة لغيرها ومجردة عن الهيولى اذ لا هيولى للهيولى ولا نعني بنفسها الا عدم
البعد الذاتي لا امتناع بعد الشيء عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد
غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عاقلا لنفسه لاحتياج تعليله
بنفسه الحصول الا سيما ان يقال العرض كون الشيء الموجود والغير القائم بغيره عاقلا لنفسه مجردة
عن الهيولى اي عن علائقها اللازمة لها كالاين او الوضع وغيرها من الاحوال المانعة عن التعقل
نحو علم والهيولى ليست من هذا القبيل لكونها غير مجردة عن العلائق المذكورة المانعة
التعقل عند الطائفتين ثم نقول الشعور والادراك والتعقل انما يحصل بعدم غيبة المجرد
عن ذاته ولو بحيث ما ذكرنا ما قرره الاشراقيون على ما في حكمة الاشراق وشرحها ان النور هو
الظاهر في حقيقته وهو اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس التي هي النور
المحض او هيئات قائمة بالغير وهي النور العارض والنور المحض الغير الغاسق اي الجسماني
عالم بذاته لانه نور لنفسه فهو نور لنفسه وقال بعض الاعلام في دفع الاعتراض ان المراد
الا الظهور ولا نكث في وليس الا للموجود ولم يحصل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على

مجمل مجرد والموجود بالفعل في حد ذاته من الهيولى دليل عليه اذ الوجود هو الظهور كما صرح به
واذ الهيولى ليست موجودة بالفعل الا هي بنفسها بل حقيقتها القوة واما وجوب كون الشيء ظاهرة
حيث العلم بالمعلول فقد مر الكلام اه ذكر انه الكلام فيه في مبحث العلم الا ان غرض
مع قوله الصور وتعلقه بالتمام بالحكم يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول ولم لا يجوز ان
يشترط فيه اه قال بعض الاعلام عدم جواز اشتراط التعاقل بالذات بين العالم والمعلوم
في العلم المعلوم من علم الانسان بنفسه فاما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون
لكونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المعنى على التقرير الثاني
الاستغناء عن عدم الغيبة المفهوم من قوله غير غائب عن ذاته فنقول ان اريد بعدم الغيبة عدم
البعد لمجردة لا يستلزم العلم كما في الحواس ونحوها من الامور التي لا تتصف بالعالمية وان
اريد به الشعور والانكشاف فهو ممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على التقرير الثاني فوجب
ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف انتهى ولا يخفى
ان المنع الثاني مندفع بعدم جواز اعتبار الاشتراط كما ذكره والنقض بالحواس لا يخفى الا غير فاع
من تقرير الشارح والمنع الذي اورده على التقرير الاول لا يندفع بمجرد اعتبار التجرد والاستقلال
كيف ولم يقم برهان على ان كل مجرد عالم ودعوى البداهة في امثال هذا المقام غير مسموع واهم
مما ذكرنا ان الاولى حمل كلام الشارح على ما قررنا على ما حمله لعدم توجه بعض الايرادات الموردة
انتهى والوجه الاخير اعلى اه عبارة الشارح في الوجه الاخير ان الا تعليق
بما ذهب الاشاعرة اليه من ان الله تعالى خالق كل شيء بلا واسطة وكذا ينطبق بمذهب
المعتزلة القائلين بان الله تعالى فاعل للموجودات سوى الافعال الا بعض الحركات
الاختيارية الصادرة عن العباد كيف لا اعتبار الاستناد هو الاستناد بلا واسطة على الطريقة
المشهورة عند الحكماء الاستناد اليه بلا واسطة الا العقل الاول فعلى هذا لا يبعد كل البعد حمل

فمراد المصنف والاخير عام على انه غير مخصوص بالحكماء ولا يكفي على نقل كلام الحكماء في هذا الكتاب
انه يلزم منه شي مما ذكر فيه استناد الجواهر الارضية والسموات والافلاك الى العالم
بها الى المبدع بلا واسطة فيعم الشمول الاستناد وقد يستدل على ان المبدع عالم بان العلم
كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل
له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته وليس له حالة منتظرة واثبات العلم الاخيرة
يتوقف تسلطي الكلام ونسبة الشي الى الغير تنقص بعلم الانسان ذاته كما
ونسبة الصفة الى الذات حكمه يتحقق التغاير بينهما [illegible] الى الحصول ان للاشياء
المتصلة عنده قال الشيخ في اوائل بحث العلم من الاعراض القول بحصول الصور في الخارج
واحوالها خصوصا الممتنعات مشكل جدا اذ لا حقايق لها ثابتة حتى تحصل صورها حضور
وتحصيل الاعتراض ان المليين اتفقوا على ان علمه تعالى محيط بجميع المعلومات كلية او جزئية واذا
لم يكن علمه بارتسام صورة مرتسمة مساويا للعلوم الحاصلة فيشكل حضورها ولا
للحوادث قبل الوجود وكذا الممتنعات الوجود فيلزم ان لا يكون الواجب عالما بالحوادث
قبل الوجود وبالممتنعات اصلا واجيب بانه تقرر ان العلم عين ذاته بمعنى ان الانكشاف
على نفس ذاته كما ان الانكشاف مترتب على صفة العلم فيما كان العلم زايدا على الذات
علم بذاته وبالاشياء المغايرة بالذات كما ان صفة العلم علم بالاشياء ولما كانت ذاته
منكشفة انكشافا تاما على ذاته وبعد الانكشاف فينكشف الاشياء المغايرة لذاته
لكونه علة حقيقية للاشياء بالواسطة او بلا واسطة والعلم التام بجميع وجوهها يستلزم العلم بالمعلول
كذلك فالمعلولات والحوادث قبل الايجاد متميزة بهذا الانكشاف غير غائبة عنه ولا سبيل لنا
الى معرفة كيفية هذا الحضور والتميز كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته ولا اشكال في ذاته حاصل
والاشكال في معرفة كنهه وكيفيته هذا الحضور انما يعرف بعد معرفة كنه ذاته ونقل هذا هو المراد
عن المستعين ابي نصر محمد بن طرخان الفارابي وابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري

فمن الناس من علمه تعالى بمعلوماته منطو في علمه بذاته والمستفاد العلم الحضوري فهو بذاته وجودا

فلنذكر ما هو الحق في هذا المقام الذي تحير فيه الفحول من ذوي العقول وبما ذكره بعض الاعلام تعالى

من ... ما يؤيد ما ذكرنا حيث قال اذا كان الوجود يعقل ذاته يعقل لوازم ذاته

حال ... يعقل ذاته بالتمام وافيد في شرح اثبات الواجب ان المذاهب في علمه تعالى بما عدا

فانية الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائية الثاني في

انه صورة معلقة لا في محل منسوب الى افلاطون الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول

على ما اختاره المحقق الطوسي في توجيه كلام الشيخ في الاشارات الرابع بالاضافة وانما المعلوم

ذوات المعلومات الخارجية ... من الصفات الاضافية انه يكون بصورة قائمة وصورة

قائمة بذاته واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين ثم افاد انه لا يذهب عليك انه يلزم على

تلك المذاهب ان لا يكون علمه ببعض الاشياء فعليا اي سببا لوجود المعلوم في الخارج وان

لا يكون علمه ببعض الاشياء خلقه وايجاده لعلمه ومحل علمه بعلم وارادة وهذا بالاخفى انتهى

واشكل بجواز ان يكون ذاته تعالى فاعلا للصور المعلقة وللعقل الاول وقال بعض الاعلام

ان المتقطعين ... اساطين الحكمة ... احتمالاته كان ولم يكن معه شيء واول ما صدر

عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات على نحو ما في العلم المقدم وبه قال

انكسيمانس الملطي ... اختيار ثاليس الملطي اول اساطين الحكمة على ما في الممكنات

وعلى هذا المذهب يكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف

المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب انتهى

واقول الصور العلمية للموجودات العينية صادرة بالعلم على المذهب الاول ولم تعلم انها غير

قائمة بمحل كالصور المعلقة المنسوبة الى افلاطون او قائمة بذات الواجب ... مذهب

الصفاتية وفي كل منهما بحث والمذهب الثاني هو ما ذكره المحقق في توجيه كلام الشيخ في الاشارات

حيث ... ان علمه تعالى صورة زائدة على الذات وذاته علة تفصيلية بالصادر الاول

منها الى بعض الصادر الاول والصور الحالة فى العقول الاول علوم تفصيلية بعد

اجمالي من الموجودات وكذا الصور علم الواجب ببعض الاعلام وبحقائق العقل الاول

عين الذات والتفصيلي زائد على الذات ودفع بذلك اشكال علم الواجب بالكليات

قبل الايجاد والزم احتياج الواجب فى العلم التفصيلي الى غيره ولا احتياج فى الصفات

الاضافية كالرازقية زيد وغيره ما فيه والمشهور فى دفع هذا الاشكال من كلام المتكلمين ان العلم

على ذات الواجب قديم والتعلق حادث واورد عليه المحقق الدواني ان ذلك يستلزم عدم علمه

فى الازل بالحوادث اذ العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف بالعالمية فيتوجه المحال

القديم المذكور انهم اذا قالوا العلم صفة حقيقية لها تعلق اما تعلق بالمعلوم الخارجي

انه لحاكية ويصير مبدأ لانكشاف فزعم ما ذكره ولم يلزم تحقق المعلوم عند تحقق العلم

والعلم ما لم يتعلق اه اذ اراد بالتعلق ما يستلزم تحقق المتعلقين على تقديره او اريد

بان التعلق حادث فلعله اراد بالتعلق غير ما ذكرنا من المحاكاة بل اراد النسبة

عينها بالفعل ويمكن ان يوفق على التحقيق بعضهم ان التعلقات العلم بالمعلوم بالعرض حادث

بالذات فهو نفس العلم وح يندفع الاشكال ثم اورد على نفسه بان التعلق بالمعلوم بالعرض

اذا كان حادثا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم وهو محال واجاب بمنع الاستحالة [illegible]

الفاضل من زود الاشكال المذكور من رسالة سماها بالمعارف وزعم انه [illegible]

على النسبة لم يلزم المحقق بلزوم تحقق المعلوم عند تحقق العلم ح ممنوع و ذكر المحقق

الدواني في شرح الزوراء في حل اشكال كيفية علم الباري في الازل بالحوادث

والماضي والحال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه خافي على كثير من احوال

المبدأ ان الحوادث لا تتعاقب لها بالنسبة الى المبدع من الازل الى الابد وانه

فان الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث باسرها امر واحد

لا ... بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه سيما الى [illegible]

[illegible]

وتحقيقه ان الاجرام الفلكية لها حركة متواخذة بالشخص من التوسط بين الاوضاع
المفروضة يرتسم بها في الخيال الامتداد السرمدي المعبر عنه في عرف اهل النظر بالحركة
بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموسوم حكما لاجزائه في الزمان
بالفعل الاجزاء لكل الضم بالعقل ثم ان هذه الحركة يستتبع حركة المواد العنصرية واستمرارها
في كيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها
حكما لاجزائها بالفعل لكن ليس في هذه الحركة جزء بالفعل فنسبة الصور المتعاقبة لها
حركة تلك المواد المفروضة نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان
الهاتين فنسبة الالوان والكيفيات في الحركتين بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور
بعينها بالفعل وما يرى من استمرار بعض الصور والمقادير زمانا متميزة بما يرى من
استمرار الكمية والكيفية في الحركتين المذكورتين فان شيئا منها لا يستمر ولا يبقى
آنين لكن لا يظهر التفاوت للحس فلعله يتخيل انه مستمر واحد وان وجد لذلك
نظائر الزور به قوله اذا اخذت الامتداد تختلف الاجزاء في اللون بحيث اختلف
اللون في اجزائه ثم اقترب منه محاذاة ذرة او غيرها مما يضيق حدقته عن الاحاطة
بجميع ذلك الامتداد ليس في تلك الالوان المختلفة المتعاقبة في المحسوس لديها بعض
فلا يظهر ما حدث فيه في المحسوس عندك قوة احاطتك فاعتبر ذلك يا اولي الابصار والحكماء
انكروا العلم التام بالجزئيات على الوجه الجزئي لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر وشهود الحوادث
عبارة عن انتقاصها باعتبار المحسوس لديها وزوالها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة الينا
ووجه حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا ان المشار اليه بقولها متعلق موهوم واقع
بين ماضي المنقضي والآتي كالآن المفروض في الزمان والحركة المستمرة المفروضة
في الحركة الامتدادية فالآنية الحاضرة من الحوادث وكل ما قارن من حدودها جزئية
لحدود مفروض من امتدادها الحركة فهو حاضر وما سواها فان تحقق قبل ذلك القارن

لحيثية عروض الاثنانية فهو حاصل وان لم يضف اليه بعد يتعقل بالنفس مقالة في
وشرحه وهذا طور وراء طور العقل وعلى طريقة اهل النظر والاستدلال وجوه
الجواب عنه ظاهرة واعلم ان الامام الرازي في المباحث المشرقية نقل شبهة عن
النافين لعلم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهي انه لو علم ذاته فيصح ان يعلم علمه
بذاته والعلم بذاته ليس عين العلم بالعلم بشيئين علمنا العلم بذلك الشيء يكون
المعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء كيف
ويصح ان العلم احدهما عند الجهل بالاخر فالعلمان متغايران وكل ما في حقه تعالى
فهو واجب الحصول اذ ليس له حالة منتظرة كما قرروا وهكذا القول في العلم بالعلم
بذاته الذي في المرتبة الثالثة وهكذا في الرابعة والخامسة الى غير النهاية وكل واحد
منها قد يعقل الاخر فيلزم ان يكون هناك علوم ومعلومات لا نهاية لها دفعة لا
لما تقرر في الاشكال بالنسبة الى كل واحد من الكمالات المعلومة لله تعالى سواء كان علمه تعالى
هو الحضور او صفة حقيقية ذات اضافة او اضافة محضة فانه يلزم اما صور متسلسلة او
كيفيات او اضافات كذلك فلو كان الواجب عالما لزم التسلسل والكل في ان
في علم العقول المجردة بزعم الحكماء ايضا وانت خبير بان هذا الوهم لا ينفي علمه تعالى
لا بجميع وجوهه فلا تتم ما نقلنا سابقا عن بعض الاعلام من انه لم يتفق احد على نفي الا
يلزم انه لا يعلم ذاته وهو باطل بما عرفت او يلتزم بانهم لم ينفوا علمه بذاته لكن لزمهم
من حيث لا يعلمون والفرق بين ثم اجاب الامام بما محصله ان اللازم منها عدم
انقطاع الصور او الكيفيات او الاضافات لا انه لا اول لها فان العلم بالذات
والبرهان انما قام على تناهي الممكنات الى اول ثم منع على وجوب تناهيها الى اخر
والحاصل ان هذا ليس تسلسلا محالا بل معنى عدم الوقوف عند حد كقول المتكلم

في الامور المذكورة عنه حدة وصح ان يكون كل منها للواجب تعالى فضلا عن جميعها
وجب الحصول له لما ذكر بعينه ويلزم المحذور بتمامه فلم يندفع الشبهة بالجواب المذكور
فالوجه عن الجواب ان يقال ان علمه تعالى بذاته مستلزم لصحة العلم بعلمه بذاته لكن لا يستلزم
ذلك الصحة الفعل بالعلم بالعلم بذاته المستلزم لحصول هذا العلم الثالث له بالفعل حتى يلزم
حصول الغير المتناهي لم لا يكفي الغير المتناهي مستحيل الحصول وفيه نظر لعدم
اولوية بالنسبة الى حد دون حد بل اما مقول ان تترتب علمه بجميع تلك المراتب الى غير النهاية
جرت مما يتوقع علمه بجميعها او كان صفة حقيقية لا مطلقا العدم لزوم القوة التي
الى ما هو حقيقة او موجود بجميع الحقائق الى الاعتبارية فقال بالمقام حاجة جرى التامل
[illegible] الشبهة الحصول آه عرض المصنف دفع الاعتراض المورد على علم الواجب كما صح
[illegible] والتحقيق الاعتراض ان حصول العلوم عنده ان كان
لزم كون الشيء عالما وقابلا للشيء واحد [illegible] وكونه موصوفا بالصفات غير سلبية
واضافية فيلزم التكثر في الذات الاحدي من كل وجه كما في الشرح وان كان
بحصول المعقولات بذواتها لزم المثل الافلاطونية وقد ابطلوها وحاصل الدفع انه ليس
[illegible] البعض هو العلم حصول صورة مغايرة للمعلومات في العاقل [illegible] بل ذلك
[illegible] ان حصلت الصورة لكن [illegible] عن الحلول لكن حصل للعقل معلوم ان
حصول الشيء للفاعل ليس دون حصول الشيء للقابل وهذا هو المراد من قوله لان
نسبة الحصول آه وما ذكره بعض المحققين بوضع لكون نسبة الحصول اليه اشد كما صح ولما كان
حصول المعقول للقابل علما كان حصوله للفاعل الذي هو بالوجوب اولى بان يكون
علما اذ مدار العلم على الحصول فلما كان اشد كان اولى بان يكون علما واورد عليه المحقق
الدواني اولا بمنع كون الحصول للفاعل اولى بان يكون علما مستندا بان يكون الشيء عالما بنفسه

لم يقتض للعالم حصوله وجود المانع المانع للعلة وحصول المعلول وان كان لازما
لحصول العلة معلولا مشروطا بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا يتم العينية الا بنياط
مرتبطا بالمعلوم فبيانه ان هذا لا يقتضي ان نسبة السواد الى محله لا يمكن ان والى محل علمه
بالموجودية فنسبة الاول منشأ الاتصاف بالسواد فلا يكون الثانية منشأ للاتصاف
اولى وهذا ما لا يحتاج به عاقل اذ العلم بالشي الحقيقي نسبة مخصوصة فلا يجري تحقق نسبة
اخرى وان كان اوكد من تلك النسبة انتهى والاول كما اجيب بدفوع بان المنع خارج
عن القانون اذا التصرف في صدد دفع لزوم المحذور كما جرنا بابداء احتمال لا يوجب على
المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات امتناع وتوجيه منعه غير موجه والثاني
ايضا مندفع بانه نقض على السند وخارج عن القانون وبما اجيب من انه لا يبعد ان يكون
مقتضى الحق ان ما حصل لشي قد يكون حصوله مستتبعا للاتصاف به اذا كان قابلا لذلك
الوصف ولا يلزم فيه كلية المدعى وان كان حصوله كذلك وان كان موكدا وقابل السواد وهو
المبدأ غير قابل للاتصاف وما ذكره المحشي على ما حرره صاحب المحاكمات والدليل خطابي لكنا نقيس
فهو وتقريره ان حصول المعلول للعلة حصول الشي لشي وكل حصول كذلك مستلزم لعالمية
الاول ومعلومية الثاني اذا كان قابلين لهما فحصول المعلول للعلة يستلزم ذلك اذا كان
كذلك وما نحن فيه كذلك فيلزم ذلك وذلك بما اوردناه والكون الكبرى خطابيا كان
الدليل خطابيا ثم ان ابتداء ان تعريف العلم صادق على حصول المعلومات للمبدأ الاول
اذ العلم صورة وهيئة حاضرة عند العاقل كما اعترف به المورد وقال ان الصورة في
العلم الحضوري خارجية وقال بعض الاعلام ان قول المحشي ان نسبة الحصول اليه اشتراكه
له معنيان الاول ان حصول مجموع المعلومات الى مبدأ الصور الادراكية لما علمها العاقل لذا
المستقل في الفاعلية يستدعي الانكشاف من حصول الصور الادراكية التي فيها العاقل

لم يكن علمها الا بمشاركة الغير والثاني ان حصول المعلومات للفاعل المستقل في الا
اولى من كونه حصول الغير من حصول الشيء لقابليه ولا شك ان المعتبر في الادراك
هو الحصول للمدرك والحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك الانسان الصور الخارجية
ويمكن ان يستفاد كل منهما مما ذكره المص في شرح الاشارات هذا واقول المستفاد
من كلام المص لا يستدعي ان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم له اذا كان الفاعل
اختياري وهذا مذهب ... المذكورة سابقا وحصله بعيد بالقران علمه بذاته
عين ذاته وان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض العارضة عنه تعالى
عين تلك الموجودات وهذا مخالف لما استقر وتقرر انه صفاته عين ذاته
جرينا ه مشغول عن نصرة دفع الاعتراض المذكور في الشرح ومحصوله ان كون العلم صورة
مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم على اطلاقه ممنوع بل ذلك مخصوص بغير علم الواجب الحضوري
واما علم الواجب تعالى حضوري كعلمنا بانفسنا فاستعماله مطلق العلم صورها مغايرة
للمعلومات غير مسلم ومبنى دفع الايراد والثاني من حيث انه ما لم ليس بحسب علمه لا يلزم
يلزم عليه اشياء تندفع بما يستفاد من كلام سيد المدققين وصرح به المحقق الدواني
وبعض الاعلام من انه ذاته علم اجمالي بالموجودات الخارجية لا تفصيلي والتفصيلي بها
عينها وزايد على الذات يحمل كون علمه عين ذاته على العلم الاجمالي لا التفصيلي
واما التوهم قلنا نزاد اعلم اه وقد يقرر هذا الكلام بوجه اخر اي احدهما ان علمه تعالى
عين ذاته فاذا علم الشيء فان لم يتغير العلم حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع
وان تغير لزم التغير في ذاته تع عن ذلك وثانيهما ان المعلوم سواء كان موجودا او معدوما
يتغير فان تغير علمه تع لزم التغير في ذاته وان لم يتغير لزم جهله تعالى عن ذلك والجواب
انه تع لا يتغير شيء منهما بما ذكره الشارح واجاب المحقق الدواني عن التقرير الاول

في رسالة اثبات الذات والصفات بانه يعلم المتغيرات لا وجه لا فرق بين
تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث يوجد في الآن والزمان المعين
ويعدم في الآن والزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث فانه يعلم اجمالها
هو عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه التبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة
وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه حضوريا في الآن او الزمان مثل ان يعلم ان زيدا قائم
الآن واذا قعد غدا يتغير ويعلم انه قاعد الآن والا كان جاهلا بحاله وكان حسبانه
حالك بقيامه جهلا مركبا واما اذا فرضنا انه يعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض من
الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يتعين الزمان والآن بالحضور
عنده الا بالاسباب التفصيلية وهكذا في جميع الاحوال فلم يلزم منه تغير وتبدل [illegible]
تمثيل للتوضيح تارة بعلمنا بالاحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير
مع انه ليس فيه كذب واخرى بان الفرض ان احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة
اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة
المترتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على ذي فطنة انتهى وهذا مطابق
لما قرره السيد السند المدقق المحقق في رسالة اثبات الواجب جاعلا على ما اورده في شرحها
منع لزوم الجهل مع تقدير عدم التغير مستندا بان الجهل انما يلزم لو لزم ان كان علمه زمانيا
وليس كذلك بل هو ازلي وليس في الازل مستقبل وماض وحال ثم لا يخفى ان علمه تعالى
حضوري على ما قرر وعين الذات ثم من هنا فتنة وهي انه اذا لم يكن علمه بسبب الحضور في
الآن بل كان ازليا متعاليا عن المضي والحضور والاستقبال كيف يكون حضوريا فلا بد من ثبت بها
حوادثنا فلا يغفل والجواب عن التقرير الثاني يظهر على من تامل في الجواب المذكور وحاصله ان العقد
لزمان المستقبل والماضي والآن لتكثره الموهوم على طبق الحاضر [illegible] مما لا يستلزم التغير في علمه تعالى قطعا

لا يعرف ذلك ثانيا ان نزول ذلك العلم يعلم اه تحرير الكلام انه اذا علم ان زيدا الآن
في الدار ثم اذا خرج زيد منها ثانيا ان تردد كونه في الدار بان يعلم انه ليس الآن في الدار فيلزم التغير
في صفة حقيقية اولا نزول ان يبقى علمه بكونه في الدار بحاله فيلزم الجهل بكون زيد الآن خارجا
في الحقيقة ان العلم بكون زيد في الدار في آن معين ان زال بعد خروجه عنها لزم التغير وان لم
يزل ذلك العلم لزم الجهل لظهور بطلانه اذ بقاء العلم بكونه في الدار في الآن المتقدم لا يوجب الجهل بكونه
بل يطابق الواقع الى هذا اشار بقوله اه هذا كما ذكره بعض الاعلام لا
يناسب مذهب المصنف القائل بان علمه تعالى عين ذاته بل اللائق ان يقال في الجواب بالقول ان علمه
تعالى كان حضوريا غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني
ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان او الآن الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم العلم
بكون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور كما حصل وتغاير المعلوم بالذات بالتبع
لا يستدعي تغاير العلم الا باعتبار والاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المصنف بقوله وتغاير الاضافات
ممكن ... هذا ما ذكره بعض الاعلام من ان المناسب اللائق في الجواب ان العلم عنده تعالى ليس المعلوم بالتغير
الا التغير في المعلوم فلا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما منه التغير في الحضور الذي هو
لازم وهو امر اضافي اعتباري واليه اشار بقوله المذكور فيه ان هذا الجواب يستدعي كون العلم
زائدا على الذات اذ العلم التفصيلي بالعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب المصنف ان
العلم التفصيلي نفس العلم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات كما ... والمستدل ان لم يرد بالدليل
في العلم الذي هو عين الذات ... قال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اه قال الشيخ في الشفاء
لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية

علي حدة ولا واحد من الصورتين معنى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان
ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم يكن معقولا بل هي
محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية
فانما يدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل
للواجب الوجود نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في
السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك
فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها
ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهته ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون
هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب
ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات
لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث
هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان
متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها
تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا
ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان
ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل
ذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس مثلا فاما اذا
كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل الا ان يشار اليه

استبعادا على ما عرفته انتهى كلامه واستفاد منه على ما ذكره بعض الاعلام وغيره ان
الموجودات الكائنة الفاسدة لا ينكشف على الواجب تعالى على الوجه المتشخص الجزئي
بل ينكشف عنه الثابتات والمتغيرات بالصور الكلية وهذا القول فضيح وكيف صرح
ولهذا حكم الغزالي بتكفير الشيخين ابي نصر وابي علي والمذكور في الشرح توجيه لكلام
الحكماء لدفع لزوم التكفير وتفصيل الكلام ليحيط باطراف المرام منقول قال الغزالي
في التهافت على ما نقل الفاضل الرومي عنه انه يلزم على الحكماء سيما على القول بعدم علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الجزئية والتغير ان زيدا مثلا لو اطاع الله تعالى او عصاه لم
يكن الله سبحانه عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة
بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد واسلامه
بل انما يعرف انسانا مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعلم
محمدا صلعم وانه لا يعرف انه ارسله بعينه بالنبوة وانه صلعم تحدى بها وكذا في كل نبي
معين وانه تع انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة هؤلاء المتحدين
كذا وكذا واما النبي صلعم بشخصه فلا يعرفه باحواله وصفاته فيلزم استيصال الشرع بالكلية
واجاب عنه الفاضل الرومي بانه تع وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما علمها
بخصوصها الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه
وبهذا القدر يحصل التمييز بين الاشخاص وكذا العلم احوال كل شخص وافعاله على وجه
يتميز كل منها عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تع ماض
وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الان وبعضها في المستقبل وبعضها في الماضي
لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كل من الاشخاص
واحوالها وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الاخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشريعة انتهى

وهذا منطبق على ما نقله الشيخ من كلام الحكماء واقوالهم لانه تعالى يعلم الجزئيات الجسمانية
بوجه لا ينطبق حركاتها الا عليها دون ما عداه من مبدا القدر تحصيل النوع من الكل مختلف
وكذا العلم باحوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الاخر او حاجاتها المعينة الا
انه لما لم يكن النسبة اليه مع ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الان وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته و
بل العلم بكل من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز كل منها عما عداه لا شك ان هذا هو القدر
في اجراء احكام الشريعة انتهى وهذا منطبق على ما نقله الشيخ من كلام الحكماء واقوالهم لانه
تعالى عالم بالجزئيات الجسمانية بوجه لا ينطبق الا عليها وثانيها انه يجوز ان يكون من حيث الكل
عالما بالجزئي الجسماني ووقوعه من الماضي والحال المستقبل وما يوجد الجزئي من حيث
للاحساس كما يحتاج الى ذلك والحاصل ان علمنا بالجزئي من حيث هو جزئي انما هو
بمدخلية الاجسام او الات المادة الحسية وعلمه تعالى متعال عن هذا بل هو عالم بالجزئي الجسماني من
حيث الجزئية لا على نحو علمنا الا قصور الشيخ انما نفى العلم بالاحساس عنه تعالى لا انه نفى عنه
علمه بالجزئيات الجسمانية من حيث جزئيته لعلمه بها على الوجه الكلي بناء على انه بالاحساس الذي
كذلك ليس علمه تعالى بها بالوجه الكلي فلم يلزم ان لا يعلم وقوع بعضها في الان ووقوع بعضها في
الزمان ثم اقول يمكن توجيه ما نقلناه من كلام الشيخ بوجه لا يلزم محذور ولتقدم لذلك مقدمة
وهي ان ادراكنا للجزئيات الجسمانية بالوجوه الجزئية التي هي كما ليس الا بطريق الاحساس لكن حس
خالق الحس وصلاه لا يدرك بالوجوه المذكورة بل يجوز ان يدرك بالوجوه الكلية المنحصرة في شخص
والاحساس ليس الا بالة جسمانية كما اشار اليه بقوله قد بينا الى قوله ما لم يحوه وعلمه تعالى
بالوجه المذكور ليس بطريق الاحساس بل بوجه اخر بعد تمهيد هذا فنقول مقصود الشيخ ان الواجب
تعالى لا يدرك الجزئيات المتغيرة على نحو ادراكنا لها ومن كيفيته بما حصله انه مدرك ذاته
وانه مبدا للعقل الاول هو جزئي غير متغير بزعمهم فيدرك مبدا الموجودات الى ان ينتهي

الى مبادي الجزئيات المتغيرة فيدرك كلها بسبب ادراك مباديها ومقتضياتها على الوجه
التام الاكمل وكذا يدرك ما بين الجزئيات من الازمنة فيدرك الامور الجزئية المتغيرة ايضا لكن
من جهة الكلية لا من حيث الاحساس وعلى نحو ادراكنا للكسوف من علمنا بالمقدمات الحسابية
فيندفع ما قيل قوله من حيث هي كلية ويلائم قوله في تفسير الجزئية الكلية اي من جهة صفاتها
لم يقل من حيث الجزئية الكلية لحصوله انه يدرك الجزئيات من ادراك الاسباب المؤدية اليها
لا من جهة الاحساس بالفضلة قوله واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص
المنتقل ما رسم ذلك فسبيل الا ان يشار اليه ابتداء يعني ان الشخص من حيث هو
شخص اي الجزئي منه فلا للعقل الى معرفته سبيل للاحتياج الى الة جسمية واما اذا
كان النوع ذلك الشخص متعدد الاشخاص في نفس الامر فليس للعقل الى ادراكه سبيل
بدون اشارة حسية المفتقرة الى الالات الجسمانية والحاصل ان الواجب يعلم
ذوات الجزئيات المتغيرة من حيث الجزئية لا على وجه الافتقار الى الالات الجسمانية كما ندركها
على وجه يفتقر الى الالات فالمنفي عنه تعالى في الحقيقة الاحتياج الى الالات الجسمانية في ادراك
المتغير الذي هو مختص بالنسبة اليه فصح ما ذكره من انه لا يعزب اي لا يغيب عنه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولا يخفى ان هذا لا يلزم عليه شيء مما ذكروه وليس كلامه مبنيا
على عدم الفرق بين الجزئي والكلي في الادراك بل القول بالفرق بين الكلي والجزئي
بالذات الا انه مجرد عن الادراك بل مع عدم التغير في قول الشيخ من حيث هي كلية يحمل الحيثية
على عدم الاحساس او عدم التغير وما ذكره الشيخ في الشفاء بعد ما نقلنا عنه مما حاصله
انك تعلم كل كسوف جزئي وكل اتصال جزئي من الكواكب على وجه كلي لا يمتنع ان يحمل
على كسوفات واتصالات كثيرة ولكن تعلم بحجة ان ذلك لا يكون الا واحدا بعينه وبهذا
لا يدفع الكلية الا بعد في الجزئيات الحادثات بالمشاهدة الحسية فلعل مراده ان علمنا
بتلك الجزئيات على الوجوه الجزئية ليس الا بدخلية المشاهدة والاحساس والا لزم

ان يكون علمه تعالى بها بالوجود الجزئية بدل طريق الاحساس كما سبق في المقدمة المهدة وقال
السيد المدقق في رسالة اثبات الواجب في توجيه كلام الشارح ما حاصله ان نسبة
الشيخ عن التركيب يبين كونه ادراك خاص لا يكون الا بقوة جسمانية لا يخص المدرك
فيجوز ان يكون امر واحد جزئيا باعتبار تعلق الادراك الحسي به كليا باعتبار التعلق لنحو آخر من
الادراكات فالكلي والجزئي متحدان بالذات متغايران بنحو الادراك فقط وملخصه على ما افاده
قدس سره ان مورد الجزئية ادراك خاص لا يكون الا بقوة جسمانية وما عداه كلي وحس
مدار الجزئية على ادراك المدرك بوجه آخر ومعنى قولهم الواجب عالم بالجزئيات على الوجه الكلي
انه عالم بخصوصيات الجزئيات لكن علمه تعالى بها على وجه غير مانع من فرض الشركة فالتكفير ان كان لشيء
وجه من وجوه العلم فالتكفير بهذا انما يستقيم لو اقام دليل عقلا او نقلا على ذلك او كان ذلك
من ضروريات الدين وكل ما يرد في حكم يتأول بما ورد عليك وقد حققه المحقق الدواني حيث
اضاف على حواشيه على الشرح حيث قال التحقيق ان مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو
الادراك لا اختلافات في المدرك فهم يقولون علمه تعالى بجميع الامور ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بوجه لا يمنع فرض الشركة فان الكلية والجزئية انما
ينشآن من نحو الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل شيء يدركه بطريق الاحساس
والتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى بجميع المحسوسات والمتخيلات بطريق التعقل ثم
التكفير انما يتعلق بما يلتزمه القائل لا بما يلزم من كلامه ولم يلتزمه كما لا يخفى على من تتبع كتب
العقائد اقول يتوجه عليه اولا ان تطبيق هذا الكلام المنقول عن الشفاء مشكل جدا لان كيف وقول
الشيخ في بيان كيفية العلم يدل على وجود النوع المتعدد الاشخاص لا بمجرد نحو الادراك وبيانه
ان اطلاق المتعقل بالكلية هو المعنى الحاصل في العقل حيث قال اللفظ المفرد اما ان يكون

معز الكلام في حسن المنطق

معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث حصوله اشتراك الكثرة فيه على السوية

كان في الكل الافراد انه هو اشتراك على واحد واحد مثل قولنا الانسان فان له معنى في النفس

وذلك المعنى مطابق لزيد وعمرو والمأخذ على حد واحد وقال في الفصل الثاني من المقالة

الاولى من الشفاء ان طبيعة الكلي جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما الانواع فمتقوم

من طبيعة الكلي كلية ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع ايجاده انتهى وهو صريحات في انها

في تمام النوع اذا تعددت شخصية كما هو المقرر بينهم فاذا كان التفاوت بين الكلي

والجزئي بحسب الادراك لا بالذات يلزم تكثر امر واحد في الواقع وهو الطبيعة النوعية مثلا

بانضمام الاعراض وذلك غير معقول كما صرح به السيد المحقق في حاشية شرح المطالع في بحث الكلي الطبيعي

وتعدده الصلوة والتسليم بالتوجيه مامورا في توجيه كلامهم وقال بعض الاعلام توجيه كلام

الفلاسفة بما ذكره المحقق الدواني ثم اقول ان فيها ثلث احتمالات احدها ان يكون

المعلوم بالذات لهذين العالمين واحد وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري او لا يتبعه

على هذا الاحتمال ان هذا المعلوم اذا كان ما يتعين فرض الشركة فيه احد منهما كان

ما يمنعه الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدة

ويكون المعلوم بالذات لاحدهما ما يمنعه وهو يجوز فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير

ما يمنعه وهذا الاحتمال مما ينبغي ان يحمل في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان

يكون المتشخص للحس هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو قسمان في بادي

المنطق وان كان بنائه النظر الظاهر بطلان القسمين حصر القسم الثاني في حكم الاحتمال الاول

في البطلان ووجه الانحصار في ان علوم الممكنات بالمتبوعة هي المحكومات هذه انها او الافراد

المتبوعة ان كانتا معلومتين بذاتيهما الواجب الوجود بالذات كما لزم الشيخ في علمه المتعلق

بها في الشهود والعين والفلاسفة بما تسول عنه وان لم يكونا معلومتين لم تتم الا بالغير كذلك

ارى بالعلم التقدم على الايجاد لزم ان تتعدد الصفات منه بشئ باعتبار الوجوبي تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وبهذا امتثال يكشف وهم ان الحوال التوضيح بهذا وتفصيله بطلب التلخيص بلا تنقيح بصير مقدم
هي ان المعلوم بالذات عند الشيخين في العلم الحصولي هو الكاشف عنه الحصولي يكون الامر
الخارجي معلوما بالذات وليعد هذا ملخص كلامه انسان ظاهرا ان كل امر يدركه بطريق الاحساس
او التخيل الآبي عن فرض الشركة من المعلومات بالذات بهذه كل الصفات لم يعلم الا بطريق
الغير المانع عن فرض الشركة فذلك المحصور الا بطريق الاطلاع الحضوري للعالمين او علم
حضوري كما تقرر فلو لم يكن علمنا بذلك الامر باسم حضوري يكون ذلك الامر معلوما لنا
لا بالذات فالكلام في هذا الشق ان المعلوم بالذات وان كان كذلك يكون الكل واه
المعلوم بالذات الآبي عن فرض الشركة عند الواجب تعالى عنه بالحفظ وان كان بالاول الامر
المعين المعلوم بالذات الواجب معلوم بالعرض عندنا وادراكنا له بطريق الاحساس الاطلاع
عن فرض الشركة دون ادراكه فانه بطريق الحضور وهي بالمانع عن فرض الشركة فهذا
لا دخل له في تصحيح كلام الحكماء لا يرتفع عنهم التكفير والمعتقد ان كل امر هو معلوم لنا بالوجه الجزئي
المتغير معلوم له بالوجه الكلي وهو غير جاسئ لانا نعلم بانفسنا بالوجه الجزئي على حقيقتها
فلو كان الواجب علمنا بانفسنا بالوجه الكلي لم يكن علمنا بها بالوجه الجزئي كما في الشق
الاول وعكس هذا الاستدلال ما ليفت اليه الاستدلال الثاني وتوجيه عليه اولا انه يجوز ان
يكون المعلوم بالذات للواجب تعالى بالمانع عن فرض الشركة مع كونه عالما غير بالنسبة الى الغائب
بالنسبة الغائب بمداخلة الاحساس او التخيل الموجب للمنع وكون هذا مغايرة غير مسموع
ظاهر وامكان اختيار الشق الثاني وان كل امر معلوم بالذات لنا بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي
بواسطة الاحساس معلوم له بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع من فرض الشركة ويصح
كلام الحكماء ثانيا ان المنع وعدم المنع كما قرره المحقق انما يرجعان الى نحو الادراك لا المدرك وكلامه

بدل ۴

على ان المعروض علمه هو العلوم حيث قال لا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذه العلوم
تفاصيل واما ما ذكره من قوله وبالجملة آه فهو الشبهة المنقولة عن الحكماء لنفي العلم بالجزئيات
المتغيرة وقد مر منعها انما على الوجه وفيه على ان المعتزلة والفلاسفة متحاشون عن مثل حيث
قال انهم ان يكفرهم ليس لسلب العلم المتقدم على الايجادات العينية بل بكفرهم بنفي العلم
بالمعلومات الجزئية التي تحقق قبل الايجاد واثبت نقلا ان هذا ممنوع عنهم بما نقلنا
عن المحقق من الجواب عن الشبهة التي ذكرها الشارح لنفي العلم بالجزئيات المتغيرة فتذكر
المراد من المتصف في قوله لا الوجه حيث قال فكل ما تدركه بطريق الاحساس والتخيل
للواجب تعالى بطريق التعقل هو ادراك المحسوس والمتخيل لا بالآلة بل الحضور دائر والمحسوس
ما ورد من ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير فيتعلق به تكفيرهم وذلك
لما عرفت من ان الواجب عالم بالمحسوس والمتخيل بالعلم المتقدم على الايجاد من جملة الايجاد
والمحسوسات والمتخيلات حاضرة عنده في غاية ما يكون وذلك مستلزم للتغير في تمام الحكايات
والنقص كلام في مسائل العلم وشرحها وما نقله الشارح من كلام الحكماء قريب مما قدا ورد
السيد المحقق المدقق اجابات لا تطول الكلام بتفصيل ما فيه وما عليك خفي فيما زاد تمام الكلام
وانما علمه تعالى ملازم منحصر لذاته على العقول لكون علمه تعالى حضوريا وحضور جميع العلوم
لكون زمانيا وانقضائي الزمان كما ذكره بعض الاعلام لكون كل معلوم حادث في وقت
معين وحضوره في ذلك الوقت حادث مختص بجزء معين في الزمان الذي هو عين الذات
وهو العلم الاجمالي ودوام ما ذكره من ان الجزئيات قبل الايجاد انما تعلم على الوجه الكلي
متخصص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما له بوجه كلي غير متشخص وفي وقت الايجاد
يكون معلوما بذاته على وجه يكون ما تقدم من قوله كذا هو التفصيل فيه بما من تكفير
الحكماء بانه ليس علوم علمه تعالى بالجزئيات في الازل بوجه جزئي خلافا من التأويل وحاصل التأويل

المذكور في الشرح ان علمه تع اي العلم الذي هو غير الذات لا اختصاص له بزمان ولا مكان

لان ذلك ليس بزماني ولا مكاني وكذا صفاته الحقيقية على القول بزيادة الصفات علي الذات

فنسبته الى جميع الازمنة والامكنة على السواء من غير تغير فهو عالم بجميع الجزئيات وخصوصياتها

الواقعة في اوقاتها من غير تغير كالعلم بالكليات بعين ان العلم بالكليات غير متغير كذلك علمه

بالجزئيات وخصوصياتها على الوجه المذكور غير متغير فهو العلم بالجزئيات بوجه كلي اي

بوجه غير متغير كما ان الكلي المعلوم كذلك بل هي حاضرة عنده في اوقاتها

اقول للقائل ان يريد بالحضور الحضور التفصيلي الذي وقت الايجاد كما هو الظاهر والا لا يتوجه عليه

ذكره بعض الاعلام من انه لما كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا قبل

ذلك الوقت ولا في الوقت الموخر عنه كان علمه تع بذوات الجزئيات المخصوصة باعتبار

الوجود واحكامها الواقعة فيها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوقاتها

ان يشمل هذا العلم التغير اصلا كالعلم بالكليات على ان حمل الحضور على ما ذكرناه

مع ان الكيفية غير معلومة فتذكر والا لا وجه له والذي يستفاد من كلام الكرماني في شرح رسالة العلم

ان العلم بالجزئيات المتغيرة على وجه التغير انما يصح لمدرك ادراكها بالة جسمانية في وقت

معين ونفي العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تع لو كذ نزهه

قال بعض الفضلاء هذا الكلام نذكره في المحاكمات والذي يستفاد من كلام الفاضل في رسالة

العلم ان معنى قولهم يعلم الجزئيات على وجه كلي انه يعلمها على وجه اتم واكمل بحيث ينال علمه

بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا المعنى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي

لا يتوهم بعضهم اورد عليه المدقق الطوسي في التهافت ما ذهب اليه الحكماء من العلم بالجزئيات

المتشكلة يحتاج الى الالات الجسمانية ينافي ما حمل هذا الفاضل مذهبهم عليه واقول الحكم

دفع هذا ما سينقل عن الفاضل الرومي في التهافت في دفع المنافاة التي ذكرها المستدرك بقوله

كيف وما ذهبوا اليه من ان النقص في مولى الكلام ان ادراك الجزئيات الجسمانية انما هو
بالآلات الجسمانية انكار لكونه حقا لا مطلقا ثم اقول ثانيا في حل معضل الكلام على ما
استقر به انه [illegible] عن الصانع وجه عدم علمه بالجزئيات المتشكلة كما لا يخفى لكنه انما
[illegible] المحقق الطوسي في التهافت عن الامام الرازي من ان الاولى بجانب
الحكماء ان لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة
كالسموات والجبال ان ما نقله ليس صريح مذهبهم بل امر يلزم عليهم وانت خبير بان المشهور
من اقوال الحكماء في علم الواجب انه حضوري لا حصولي كما فصلنا كيف وقد
ذهب بعض الاعلام بما ذكره المحقق في رسالة العلم والمذكور في التهافت للفاضل ان مراد العلم
التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولكن لا بكل وجه حتى الاحساس فالمنافاة محل
بحث خفية لانهم قد قرروا ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وان
العلم بالجزئيات الجسمانية بالوجوه الجزئية انما هو بالآلات الجسمانية ولا شك ان من جملة
المعلولات بتوسط اولا الجزئيات الجسمانية والبارى عالم باسبابها علما تاما كما هو قرر فيلزم علمه بها
على الوجه الجزئي بالآلة الجسمانية فالمنافاة بحالها ثم اقول انما قرروا ان العلم بالجزئيات الجسمانية
من حيث هي جزئية لا يكون الا بالاحساس فيلزم ان لا يدرك العقل الفعال الذي هو من
المبادي عندهم الجزئيات الجسمانية الا بالوجه الكلي فلم يلزم كون الواجب عالما بالجزئي الجسماني
بالوجه الجزئي فلا يلزم المنافاة ان تخصيص الاحساس بالة ادراك الجزئي خبير
وما اذا كان اضافة هذا كما ذكره بعض الاعلام لا يناسب مذهب المحققين ان
بقول العلم اذا كان هو ادراك بالذات حضوره او اضافة انما يكون بالآلات وذلك
كل جزئي جسماني له مقدار بالذات او بتوسط المحل وادراك كل منها لا يتصور الا بانطباع
ذي المقدار والانطباع فيما لا مقدار له بوجه ممتنع فيكون الا انطباع في الآلة الجسمانية وهو وجه علته

فامتناع

اذ يجوز ان يكون التعدد من لوازم الوجود الخارجي كالاحراق والاضاءة لا لازم الماهية

لو قطع جيدا لا مقدار له ثم لا يراد خبر بيان   قيل وجوابه انه اقول العلم

الاجمالي [illegible] على انه غير عالم بها حال الوقوع بل حال الانقضاء لو المعدوم [illegible] بعد الانقضاء او غير

فيلزم ان لا يكون عالما بالحوادث في حال من الاحوال [illegible] بان الذي [illegible] لا يجهه او لو

علم الحادث حال الوقوع والانقضاء [illegible] لكان الحادث ممكنا ووجب وكذا لو العلم

اذ لو كان عالما به بعد الانقضاء لكان الوقوع [illegible] واجب وكونه ممكنا [illegible] بالتخصيص تفصيل

الوقوع لعدم [illegible] اقول لو تم خلاصة الوجه لزم تحقق حادث لزم كون الحادث ممكنا

لكونه حادثا ووجب لما تقرر من ان الممكن ما لم يجب [illegible] لم يوجد والجواب منع هذه

المقدمة لكن هذا الوجه ان كان [illegible] العاملين بالقاعدة المذكورة لا ينافي المنع المذكور

من ان اثباتها مصور   والجواب ما مر ان العلم تابع للمعلوم [illegible] علم

من الاعراض [illegible] ان العلم الازلي لو كان تابعا لما [illegible] لزم الاثر

[illegible] منع اللزوم مستندا بان [illegible] بالتابعية بها التاخر [illegible] الوجود بل الحضر

في التطابق فان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فهما متطابقان [illegible] الاصل هو المعلوم

فلا يكون علة له [illegible] حاصل الجواب ان كون العلم علة للمعلوم ومفيدا لوجوبه

[illegible] لما مر ان العلم تابع للمعلوم فلو كان علة للمعلوم ومفيدا لوجوبه لكان المعلوم تابعا له واحق بل

انت تعلم ان هذا [illegible] مقدمة لم يدعها المستدل بل المستدل على وجوب الحادث بالعلم [illegible]

حاجبا لا يمكن ان يوجد اصلا لكن [illegible] للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا اذا المفروض ان الحوادث [illegible]

عالم بعدم وقوعه [illegible] يمنع مقدمة من المقدمات المذكورة [illegible] ثم اقول الحادث

قد يكون معلولا للواجب [illegible] موجب للحادث وعلمه عين ذاته فكيف يمنع كون علمه تعالى مفيدا

لوجوبه والشيء ما تقرر ان علمه تعالى [illegible] ما يكون سببا للمعلوم فكيف يمنع السببية الا ان

ان العلم التفصيلي هو العلم التصوري والكلام في العلم التصديقي على ما ذكره انه من جنس العلم
فقال بعض الاعلام لا يلزم من كون العلم بالمعاد غير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون
الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر كيف لا وقد دل البيان على وجوبه
ولا بد من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا واقول انما المجيب بالغ في
الاستدلال ولا يغره دعوى اللزوم مقابلته بعدم لزوم الوجوب بجواز استناده لما
امر آخر خارج عن المقدورات والقول بان مقصود حال المستدل وهو كون العلم تابعا
للمعلوم مفيد للوجوب ايضا ضرورة فالتوجيه ما ذكرنا ان منع عليه الحكم بالوجوب في
الجواب ولو سلم انه اي لو سلم كون العلم علة المعلوم ومفيد الوجوب فلا نم
بطلان التالي فان التنافي بين الامكان والوجوب بل التنافي انما هو بين الوجوب
بالذات والامكان ولم يلزم منها ما قاله بعض الاعلام من ان هذا الكلام مبني على
التنزل كان اتصاف الحادث بحيث معلوم العلم الوجوب عنده فيه نظر اذ الكلام على
التسليم وهذا داخل في الزام الخصم وليس للمانع مذهب نعم اقول المناسب الاصل
في الجواب ان يقال ان اريد بالامكان والوجوب الامكان الذاتي والوجوب
الذاتي فالملازمة ممنوعة وما ذكر في البيان غير تام لظهور انه لا يلزم من ان يكون الحادث
واجبا بالذات اذ اللازم على تقدير عدم علمه كون الحادث واجبا بالذات امكان
لا يوجد الحادث امكانا ذاتيا ولا محذور فيه اذ كل حادث ممكن ذاتي كما صرح
المستدل به وهذا لا يستلزم الانقلاب قطعا وان اريد بهما الامكان
الوقوعي والوجوب الغيري فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع اذ لا منافاة بين الامكان
الذاتي والوجوب الغيري وان نازعت في ذلك فيكفي انه اتفق جمهور العقلاء على ان اراده
لا تنافيهم الا شرذمة قليلة على انه عالم قادر وكل عالم قادر مختار ما الصوري فقد تم

تفصيلا نحو اما الكبرى فمشهورة كما ذكره المصنف بقوله وكل قادر عالم اما حقيقي او بديهي
حول الايات غيره وبعض المعتزلة على ما في شرح المواقف واستدلوا عليه بالكلية بانه
لولا اختصاصه بصفة توجب تحقق العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بالصحة
المذكورة ترجيحا بلا مرجح واجيب اولا بان اختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة المذكورة
وان كان لصفة وهكذا لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهو محال فلا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون اختصاصه الى سبب الصفة فيكون ترجيحا بلا مرجح فلم يصح الدليل المذكور لزوم
التسلسل او الترجيح بلا مرجح وثانيا بان لزوم التسلسل غير مستحيل بالبرهان وفي محل النقد
بالحقيقة لانه بالذات فيجوز ان يكون لصفة بذاته الاختصاص بالامر فلا يلزم
الترجيح بلا مرجح ونقل عن المحقق في شرح رسالة العلم انه قال فيها قال عالم من اهل
بيت النبوة عليهم السلام يعني الامام الهمام محمد الباقر عليه وعلى آبائه السلام هل
سمي عالما قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين كل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر
الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيين فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما
نقصان لمن لا يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به والى الله المفزع انتهى
والزمانية عند المتكلمين اي انه الحاكم ومنه يعلم ان اطلاق الحي على الله كونه
واهبا للحيوة وكذا اطلاق باقي الصفات عليه تعالى باعتباره اليه حال الحكماء وما يتوهم الحس اه
تحقيق مذهب الحكماء على ما حقق بهمنيار في التحصيل لهم ان الحي هو الدراك الفعال وتوهم ان
الوصفان لا يتم ثبوته ومعنى قوله ثبوته ان وجوده هو كونه بحيث يصدر عنه الافعال الحيوة
انتهى ومحصول كلامه ان الحي بذاته هو ان وجوده الذي هو عين ذاته يصدر لا اشكال الادراك
فرجع الى ما ذكره الشارح من كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر قدم في مبحث الكيفيات اه

وهو ان الحيوة صفة تصحح الحس والحركة شرطها اعتدال المزاج اعتوا الاقوعيا ودعم
في الشرح ههنا تفصيل الكلام فيه مع استوا نسبة الذات الى الكل لكون
ذاته حيا بالحقيقة لساير الذوات فيكون نسبة ذاته اليها بالسوية
فذهب الاشاعرة الى اثباته ووافقهم جمهور المعتزلة البصرية كما في شرح المواقف واحتجوا
على ثبوت تلك الصفة الزائدة على العلم والقدرة بان الضدين نسبتها الى القدرة
سواء اذ كما يمكن ان يقع بها احدهما من غير فرق وكذا وقوع كل منها في وقت من الاوقات
المعينة ممكن من غير ترجيح بلا مرجح وليس هذا المخصص هو القدرة لاستوا نسبتها اليها
والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع الوقوع يعني ان العلم بوقوع شي
في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه حكاية عنه فلا يكون الوقوع في ذلك وقت
معين تابعا له لزوم الدور فتعين امر ثالث وهو الذي ويرد عليه الامور الاول اما اولا
وهو النقض بمثل ما مر على دليل كون الحيوة صفة زائدة ولو صح ههنا نسبة الذات الى
هذه الصفة وساير الصفات على السواء فلا بد في الاختصاص بها من مرجح فلزم التسلسل او
الترجيح بلا مرجح الثاني منع لزوم الدور وقد مر شرحه في حاشية الشافعية فلا تطول الثالث
ان الصفة المسماة الارادة كما يمكن تعلقها باحد الضدين يمكن تعلقها بالاخر فلا بد
من مخصص اخر وهلم جرا وما يجاب عنه بالمنع مستندا بانه يجوز ان يكون تعلقها باحد
الضدين ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى مخصص اخر لتعلقها
صريحه كيف ومثل هذا في القدرة بجواز ان يكون تعلقها باحد الضدين لذاتها فلا تحتاج
الى الارادة بل القدرة مع العلم بالاصلح في الوقت المعين كاف لوقوع ضده في ذلك الوقت
الرابع منع استحالة الترجيح بلا مرجح كيف والاشاعرة يجوزون الترجيح بلا مرجح وقد
مر الكلام فيه مستكثرا في الترجيح الا ان مبنى الكلام على لزوم العوز الى انتهاى العلم

الذي هي عين الذات كما هو مشهور وحاصل الكلام ان الارادة وكذا سائر الصفات
الحقيقية عين الذات والتفاوت بمجرد الاعتبار فهو مرتبة الاثر العلم بالنفع ارادة
وهو الامر الذي يتحقق العلم فالذات باعتبار انه منشأ الاثار القدرة على وجه
زيادة تها قدرة وباعتبار مرتبة اثر العلم بالاصلح عليه ارادة ولاجل ذلك [illegible]
ونقل ان الغزالي سأل عن الخيام عن مخصص مقدار الفلك الاعلى مخصص مناطق
الافلاك ومقاديرها وتداويرها وحركاتها اجاب الخيام عنه بان تلك الامور
من مقتضيات النظام الاعلى ثم لما سأل الخيام عن الغزالي عن مخصص ايجاد العالم
في الآن الذي اوجده وتعيين زمان اجاب الغزالي بان ايجاد العالم في ذلك
الوقت ايضا من مقتضيات النظام الاعلى اقول انهم اختص او لعل مقصودهم
كما ذكره بعض الاعلام ان الارادة ليست زائدة على الذات الذي هو عين الذات
فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة لزم التسلسل في الارادات
الزائدة على الذات يعني ان السمع وان قال بعض الاعلام ان ما ذكر يناسب
عموم عبارة المتن حيث يحمل على ان السمع دل على انه تعالى متصف بادراك المسموعات
والمبصرات والمشمومات وبالجملة كل المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة والعقل دل على
استحالة الالات فهو يدرك انه عالم بجميع المحسوسات بدون الالات الا ان المناسب ان يقول
يعني ان السمع دل على انه عالم بجميع المحسوسات لا كونه سميعا بصيرا فقط ونقل عن المحقق
انه قال في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشرفها مناسبة
للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك حصر الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشامة والذائقة
واللامسة عنوانهما العالم بالمسموعات والمبصرات واقول لا خفاء في ان كلام المحشي
بظاهره عام لكن لما كان في صدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر وعالم والحي
ومريد وكاره فالمناسب ان يحمل كلامه هنا على كونه سميعا وبصيرا لانه تعالى سمى ان

السمع والبصر لكونه سميعا وبصيرا ولعموم علمه بجميع المحسوسات قبل وجود الملكوتات فقد ثبت بالنقل
بالدليل العقلي ولا يحتاج الى النقل بعد كونه سميعا بصيرا والا فقد نش قد دفع عليه بعض
الاصحاب هذه العبارة مذكورة في المواقف والاصحاب كلامهم الا انه نقرة والاولى
نهاية التصحيح من الاشاعرة فتوجيهه انه تعالى حي اي له صفة زائدة على الذات يوجب صحة العلم
والقدرة وكل ما له هذه الصفة فيصح كونه سميعا بصيرا اي عالما بالمسموع والمبصر كما هو راي
الشيخ الاشعري ام يصح ان يتصف بالصفة الزائدة على العلم وكذا بالصفة الزائدة
على القدرة كما هو راي اصحاب الاشعري فلنسوق الكلام فما قال بعض الاعلام من
ان حاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات
والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة فيه مع كمال التجرد وبهذا
ثبت انه سميع بصير فقد ان حمل العبارة على هذا المعنى يقتضي ان الدليل للاشاعرة كما
فصلنا ثم نقول قوله كل ما له هذه الصفة يصح كونه سميعا كما هو راي الاصحاب ثم الجواز ان
لا يصح له صفة اخرى زائدة على الذات لا بد لتعيينه من دليل وهذا الحجة لا بد انه
مذكور في المواقف وقد حققتها الشارح بحذف بعض المقدمات حيث ذكر فيه في مقام المقدمة
الثانية المذكورة في الشرح ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع
والبصر الصمم والعمى وهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما وان علمه بالبداهة فالاول
ما ذكره الشارح في قوله لا بد فيها من بيان امور الثاني ان كون الصمم والعمى ضدان لهما ممنوع
لجواز ان يكونا عدم ملكة لهما فيلزم من انتفاء السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية لهما
ويجاب لا نقص الثالث ان عدم خلو المحل عن الشيء وضده يلزم فيما ان لو اقال عن الاتصاف
والمطعوم المتضادة الرابع ما سيذكره الشارح من قوله والنقص لا سبيل اليه والنقص لا سبيل
الى بيان آه هذا كما ذكره بعض الاعلام غير تام لظهور ان الوجوب الذاتي مستلزم للاستحالة
النقص والآفة على الواجب تعالى فالحصار عزم فتح التاج آه معارض بالادلة السمعية القطعية

بيان الاستحالة في الاجماع

الدالة على اتصافه بسميع بصير والقدرة الا انه ليس اطلاق السمع والبصر بمعنى القدرة والعلم

وكلام المشهور حقيقي اطلق على السمع والمنقص ايضا والجواب ان كلا منهما اما الا

دراك كلا منهما عين الذات او صفة او تسمية فذهب البعض الى الاختصاص بمذهب

الاشاعرة والقول بالتحقيق مذهب البعض ان السمع هو الادراك بالمخصوصة بالسامعة

والابصار هو الادراك بالمخصوصة هي الباصرة ولكن استحال على الله تعالى ذلك الالة

السمع بالنسبة اليه ادراك المسموعات والابصار ادراك المبصرات فهما نوعان

والاصح ارجاعهما الى القدرة والمشيئة وغيرهما او لما دل النص على كونه سميعا بصيرا

لا يمكن انكاره وجب الاذعان بها ولما لم يقع في الشرع اطلاق السامع او

دراك الاس والذاتي على السميع المطلق بالعلم الا انه العلم المسموعات و

المذوقات لما علمت من عموم علمه فلا يتوجه ان الصفات عند البعض عين

الذات فيصح ارجاع كل الى الاخرى فتخصيص السمع والبصر بالذكر دون غيرهما

وارجاعهما الى العلم دون غيره مما لا وجه له ووجه عدم التوجه ظاهر

على ثبوت الكلام هو مصدر باب التفعيل من كلمه تكليما فتكلم وانما حملنا على هذا

اذ المقصود بيان صفة له وهو التكلم والمراد به القدرة على ايجاد الحروف في جسم

ليصح منه التكلم عادة وحاصل كلام المحقق انه يثبت كونه تعالى قادرا على جميع المقدورات

فيلزم منه ان يكون قادرا على ايجاد الاصوات والحروف في الاجسام فيكون

متكلما اي قادرا على ايجاد الكلام في الاجسام التي لا يصح منها الكلام عادة فثبت بعموم

قدرته التكلم ايضا بمعنى المنتظم من الحروف والاصوات حقيقة او حكما

توجيه الدور ان اثبات الكلام بقول النبي صلعم موقوف على صدقه وصدقه موقوف

على اخبار الله تعالى بصدقه بطريق التكلم فيلزم الدور وحاصل الدفع منع توقف

اثبات صدق النبي صلعم على حسب ارادة الله تعالى لجواز ان يثبت بدلالة المعجزة كما اعتقده انه
اذ اخبار احد وقال انكم على الباطل وقد ثبت لعدالتكم والدليل على صدق قولي
هذه الامور الخارقة للعادة فلا شك ان لطايف القلب وندعو بانه صادق وقد
نقل عن الاستاد روح الله روحه في مبحث العلم ما يدل على ان هذا الشخص الذي عنيت
صدقه بالمعجزات اذا قال الله موجود يجزم به العقل بجزم تصديقها هذا الشخص وعلى هذا
لا يحتاج اثبات النبوة العلم والقدرة وان جميع الممكنات مستندة اليه كما يشير
كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات الذات والصفات الى الاثبات النبوة
بالمعجزة يفتقر الى المذكورات حيث قال ان النبوة يثبت بالمعجزة الخارجة للعادة
المقرونة بالتحدي بعد اثبات علمه وقدرته وان جميع الممكنات مستندة اليه واحد
في رسالة مفردة ان لزوم الدور ثم انما يلزم لو توقف النبوة اولا الاثبات على نفسه
فلا بعد في ثبوت النبوة بالكلام بان يدعي النبي صلعم انى رسول الله يعني ان الله الهمني
انى رسول الله لا عجز ان الله امرني بذلك حتى يعلم ان هذه الدعوة متضمنة لثبوت الكلام
والدليل على ذلك هذا الكلام الذي عجز البلغاء عن الاتيان باقصر سورة من مثله
ثم بعد اثبات نبوته بالكلام يثبت بالكلام ان الكلام صفة له حكيم ان يثبت
كون القرآن كلامه بالقرآن لا يكون القرآن كلامه او نقول بعد ثبوت نبوته بالكلام
ان الكلام كلام الملك العلام ومن توهم ان اثبات الكلام لا يمكن بالسمع اصلا فقد التبس
عليه المرام ووجوه الاثبات اذ لا استحالة في اثبات الله كلاما بالشرع من الشرع السابقة
ثم بعد اثبات الكلام بالشرع المتقدم يعرف بالكلام انه صفة له ثم يثبت بها الشرع
ههنا قياسان متعارضين اقول لعله حمل الصغرى في كل من القياسين على الكلية
والا لا يصح كونهما متعارضين ولا يصح قوله ضرورة امتناع حقية النقيضين اذ لو لم

الصغرى فيهما كلية ولما كانت الجزئية منهما لا يمكن التوفيق بينهما بأن يراد بالكلام في
صغرى القياس الأول إما التكلم بمعنى الذكر أو المعنى النفسي وفي صغرى الثاني الكلام اللفظي
كما توجه لما قال بعض الأعلام من أنه لا حاجة إلى التصرف فيه من تلك إذ يحمل الكلام في
القياس الأول على معنى التكلم وفي الثاني على ما به التكلم فالحق أن التدافع بين ذينك
القياسين إنما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم
جريان حكم الآخر فيه انتهى ووجه عدم التوجه بعد ما حررنا لا يخفى   فالحنابلة والذا الحشوية
حروف وأصوات أي متعاقبة في الوجود ومما يدل على ذلك قوله فهو إلا منعوا كبرى
القياس الثاني وأنت خبير بأن منع مقدمة بديهية   حتى قال بعضهم الأولى حمل
هذا القول أنهم لما كانوا يقولون بأن كلامه تعالى مخلوق واللفظ المخلوق من غير
هو أنه مفترى لم يجوزوا الإطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب وهم أحد إلى وقوف على
يرادهم الحدوث إلى أنهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى فقالوا إنه غير مخلوق
أنه غير مخلوق أي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا إليهم قالوا بقدمه ثم حمل كلامهم
على هذا أولى من حمل كلامهم على ما هو الظاهر توهم أن بعضا من العلماء الذين كانوا بصدد الاجتهاد
لم يعرفوا معنى القدم والحدوث وحسبوا أن الحدوث إلى كلامه أدى إلى توهم
حدوث الكلام النفسي انتهى ولا يخفى أن نفي الافتراء عن الجلد والكتاب فالظاهر حمل
وأحمد ابن حنبل الأخير   فضلا عن المسموع من أصوات القرآن والمسطور من
الكتاب نفس كلامه القديم ومن الغرائب ما نقل عنهم من أن الجسم الذي ثبت عليه القرآن
صار قديما بعد ما أن كان حادثا   واتفقوا الحنابلة أنه نقل عن المعاصر أنه لما
رأت الكرامية أن بعض العقلاء قول وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى وأن القديم لا الكلام وأن كلامه

الصحيح

قدرته على التكلم فهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرق بينهما بان يكون ما ارادة فيه [illegible] وان
بكلام عند تعلق [illegible] الارادة فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان [illegible]
فهو محدث حتى يقول كن لانها بالقدرة انتهى   والمعتزلة قالوا كلامه تعالى [illegible] الكلام
ما به التكلم هو ايجاد الكلام اللفظي بالمعنى المصدري   ليست قائمة بذاته تعالى بل
قائمة في الهواء لا تفرض ان الصوت كيفية قائمة بالهواء يحدث بسبب التموج كلام [illegible]
[illegible] الملك فهو من الاعراض [illegible] جبرئيل او النبي صلى الله عليه وسلم او في جسم لا يصح منه التكلم عادة
كالشجرة في وادي اليمن   ويكون متكلما انه خلق اه قيل لا يلزم بمجرد الخلق [illegible] الكلام
ان لا يلزم من خلق [illegible] على مذهب الاشعري من قام به الكلام اي الكلام النفسي ولهذا
لا يلزم من خلق العبد كلام زيد [illegible] وان هذا من ذلك وتفصيل الكلام ان اثبات
التكلم بالمعنى المذكور يوجب ان يكون الله تعالى متكلما بمعنى خالق الكلام ولما لم يكن زيد
خالق الكلام بل الخالق هو الله تعالى عند الاشعري فبمجرد خلقه كلام زيد يكون متكلما
بمعنى خالق الكلام لا بمعنى من قام به الكلام النفسي فالسيط ليس على ما ينبغي ولا حاجة
الى ما اجاب به السؤال المذكور بعض الاعلام بان المراد من خلق الكلام خلقه على
قصد الافهام عند الله تعالى واعلام الغير وخلق الكلام في زيد ليس من هذا القبيل ونعم ما
قال [illegible] ان التكلم على ظاهر التعريف ليس من الصفات الحقيقية والخلق من الاضافات
وهو عاد من الصفات الحقيقية هو القدرة على ترتيب الحروف والاصوات وهو صفة [illegible]
ذات الواجب عند المصنف والمحقق والمدقق فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات
لكنهم قد [illegible] القياس الاول بمنع ان كلام الله تعالى مستندا بان
الاصوات المرتبة التي خلقها الله تعالى في شجرة وادي اليمن مثلا كلامه وليست صفة
له بل هي مؤلفة من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود ولم يمنع كبرى الاول مستندا بان

و [illegible] لما كان المتكلم بمعنى الكلام
عند المعتزلة كان المتكلم خالق
الكلام لا بالنسبة والتكلم على مذهب
الاشعري [illegible]

بالفعل
واتصاف الكلام بالفعل صفة له تعالى حادثة فيجاب بان المراد به العلم المتعلق بالايجاد
من الصفات الاضافية والاشاعرة قالوا كلامه ليس [illegible] من جنس
من جنس الحروف والاصوات بل بعض كلامه معنى قائم بذاته تعالى منع كلية الصغرى
في القياس الثاني وهذا هو المراد من قوله وقد صرح صغرى القياس الاول بناء
على ذلك لانهم لا يعنون الكلام اللفظي قطعا كما يشعر به قوله وهو مدلول الكلام اللفظي
فالمراد بالكلام في قوله كلامه تعالى ما يقابل الكلام اللفظي وقال بعض الاعلام للكلام
معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف ان التكلم ليس من جنسهما فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف انه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب الا ان يصرف عن ظاهره
ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان كان المراد بالتكلم
المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا به ما به التكلم
فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قائمة
بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الكفار فان ما به التكلم ليس قائما بالتكلم الا في الشهود
العلمي ورد عليهم ايضا ان الكلام بهذا المعنى متعدد كالالفاظ الدالة عليه فلا يصح قولهم ان كلامه
تعالى واحد عندنا وانما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب
التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته الحق او العلم الانتزاعي الذي هو منتزع من ذاته ولا يخفى
ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
على ذاته لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته نعم لو قالوا بان العلم الا[illegible]

الواحد الزائد على ذاته يصح الرجوع المذكور لكنها لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادة
ذلك على الذات فلا يصح الا في العلم الا انه المراد بالزائد في التعقل ثبت واحوال العقل المراد
بانه التكلم وهو الكلام النفسي كما صرحوا به ويسمى الكلام في كونه مدلول الكلام اللفظي او
غير العلم والقدرة وهذا الكلام مشهور بينهم واستدلوا عليه بدليل مدخول مشهور سنذكره
في محله وكذا الانقسام الى الامر والنهي والخبر والاستفهام بحسب التعلق قد صححوا القياس
الاول اه اقول لا يخفى ان يصح هذا القياس انما يصح على تقدير ان يكون الصغرى فيه كلية او
لو كان كلية يلزم ان يكون الكلام اللفظي المسموع صفة له تع وهو باطل ليس كذلك عندهم
وح يكون التعارض بين القياسين باعتبار كلية الصغرى في الثاني وايضا ان هذا المراد والعقول
لمقدمات القياسين اشعب المذاهب الاربع فنفت المعتزلة كون الكلام صفة له والكرامية
كونه كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحنابلة والحشوية
كون المنتظم منها حادثا والمتاخرون من المتكلمين لم يعتبروا كلام الكرامية والحنابلة ونظروا في
مناظرات المعتزلة والاشاعرة وقيل هو في تحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والاملاء نزاعهم للاشاعرة في حدوث اللفظي وللمعتزلة في قدم النفسي لو ثبت
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف آه لعل الاشاعرة يقولون المعنى المستفاد من تلك
العبارة كيف وهم قائلون بالكلام النفسي واللفظي وهذا هو المراد من الجواب المذكور
في الشرح بقوله وجه اه منزل على النبي صم بشهادة النص في كيفية الانزال
والانزال اقول اصل نزوله هو ظهوره مستندا اليه من الوجه حيث انزل ملك
من سموات الى الطرفة وله ظهوره بالعلم في اللوح المحفوظ وقيل هو اشتغاله من
اللوح المحفوظ محله الى السماء الدنيا في ليلة القدر واملاه جبرئيل عم على السفرة وتنزيله
انما جبرئيل عم به منجما او تلاوته على رسولنا محمد صم في ثلث وعشرين سنة وقيل انزال الله

تعلم جبرئیل علم کلام معلقة نفسیة ثم جبرئیل نزل الی الارض به وعلّم نبینا علیه السلام وقیل النزول هو حرکة
من العلو الی السفل والحرکة منها منها لیست محمولة علی المعرف المشهور بل مجاز علی ما علیه
الصوفیة وهو الظهور بالکرة بعد السکون فی مواطن الخفاء منزه خلاصتها فی
النزول علی الامید فی رسالة معقودة وافیة فیها انه یمکن تقریر النزول بوجوه وجهیة منها
النزول کثیرا ما یطلق عرفا علی الوصول الی المنزل والمنزل هو الذی یکون فیه قرار واستقرار
فان المسافر یمر علی مواضع ویحل موضع استقر فیه یقال انه منزل وان لم یلزم البلوغ الیه
من علو بل قد یکون اعلی وارفع من سایر مواضع مسلکها وحده مساویها وکلام الله تعالی
اذا بلغ النبی صلعم فقد بلغ الی المنزل المستقر فیه فان النبی محل القرار والاستقرار فی مواضع
قبل هذا بل کانه شیء قد مر علی المواضع للمرور لا للقرار کمرور المسافر فکانه قبل البلوغ
الی قلب النبی صلعم لم یبلغ الی المنزل ومنها انه یوجد الکلام لیبلغ الی النبی صلعم
ورود صورة منزل والذی یحل للبلوغ الی موضع فیبلغ الیه کان لازما فی منزله وهو
الذی یعبر بالفارسیة بجای خود رسید ومنها انه بکمال علمه وقدرته علم انبیاء کلامه
فهو العلیم المعلم وقد علا المنزلة مکانه والنبی متعلم والمتعلم الذی فی محض الموهبة
مستفید منزل عن قسمه بتقریر الکلیة اراد المتکلم ان یعبره بعبارة کبرق لامع
ونور ساطع فما استفاده نزل علی قلبه من منزلة عالیة ولما بلغ الملک حقیقی لا للاخر
الا بعد هذا الاطلاع لم یسل النزول بتوسط الملک انتهی بالاحیة ولم یعرف ما یرده
ابلاغ الملک وعلی هذا التوجیه لان الکتابة تصویر اللفظ واذا کان کذلک
کان اللفظ محصورا لا محالة فیکون مکتوبا اذ المکتوب هو المصور علی هذا التفسیر ولم
یلزم من ذلک ان یکون المکتوب من جنس الحروف والصوت کما ان نقش الفرس بصورة
القرطاس ما المصور فرس ولا یلزم من ذلک ان یکون صورة المنقوش علی القرطاس فرسا

معلیه بحفظه وضبطه ولا لم یعلم علیه السلام وسیلة

وهو قسم من كلامه اقول توجيه الوجهين المذكورين على طريقة الاصل واشيعة ان اثبات
اتباع الكلام انما هو بالسمع وانعقد الاجماع على ان القرآن كلام الله وما اشتهر من
خصوصية القرآن من كونه ذكرا عربيا منزلا مقروا ومسموعا مكتوبا مقرونا بالتحدي مفصلا فاصلا
للنسخ الى ما دامت عقيب الاجماع لكون لا يصدق اذا اريد معانيها الحقيقية الا على هذا الكون
المنتظم من الحروف والاصل الحقيقة ولا باعث على صرفها عن معانيها الحقيقية فيجب
الحمل عليها وح لا وجه لما يجئ من انه يجوز ان يكون الموصوف بالخواص المذكورة
هو المعنى القديم من قبيل وصف الدال باسم المدلول كالخالق سمعت هذا المعنى وجه
[illegible] عن الارادة اه قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكون الاشياء
على الحقيقة كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن المفهوم لفظا شيئا حيث وقع في سياق
النفي يقتضي قدمها لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى ويتسلسل
وان حمل هذا الكلام مجازا خلا دلالة على حدوث كلمة كن واجيب بانه على حقيقة ويفسره انه
ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت
هذا القول لكل شيء بل غايته انه لو حصل فيه شيء لكان هذا القول كما يقول كل احد
عند ارشاده للاان اقول لا اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك
لو تعلقت شيئا لاحد عند الارشاد لكان قولك اعلم واقول على تقدير القدم وزيادة
الصفة على الذات يلزم استناد اليه اذ وقوع القديم الزائد على الذات موقوف
امر كن سابق عليه بالذات لا بالزمان وهكذا الا ان يرتكب القول بان وقوع القديم
ليس بامر كن كما يومي اليه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لدلالة اذا على الحدوث
المعين موجه ويؤيد هذا الوجه ما نقلنا عن العاصة اوليق علاقة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث الزماني فبطل مع الامكان وفيه ما لا يخفى وجوابه اه ظاهر مما ذكر

الجواب غير محرر وقد عرفت بما ذكرنا محصل الجواب فلا نفصل واورد السيد المدقق
على هذا الجواب ايرادين محصل الاول بعد التلخيص والتنقيح على ما افيد في شرح المواقف
الواجب ان نجد ما نقل عن الاشاعرة في جواب دلايل المعتزلة لتحرير مقام النزاع
بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في ان القران ما هو هل هو المعنى القديم النفسي
من المؤلف اللفظي فلا بد ان يكون للقران المتنازع فيه خواص مقررة مسلمة
حتى لا يكون النزاع لفظيا فمن تلك الخواص ان النص دل على ثبوته وانه مما يجب الاجماع عليه
وان المتنازع فيه الثابت بالنص موصوف بالصفات المتعددة فكل ما هو
موصوف بتلك الصفات لفظ فالقران المتنازع فيه لفظ ومنها ما ثبت بالضرورة
من الدين ان المتنازع فيه الواجب اذ غاية منتظم مؤلف مفتتح بالتحميد
مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون الا لفظا وح لا ينفع هذا الجواب الا ان
لفظا مشترك بين المعنى القديم النفسي والمؤلف اللفظي لكن يسلم انه بهذا المعنى
والمتنازع فيه وهو موصوف بما ذكرنا ولا يجوز اطلاق القران على المعنى النفسي بطريق
الاشتراك اللفظي بل الجواب الصواب ح هو القدح في ادلتهم التي اقاموا على ان
القران المتنازع فيه هو الالفاظ والكلمات المقروءة التي اوردوها في ذلك انتهى ما يريد
في تحصيل الايراد الاول ومع عرفت مما ذكرنا ان مراد المجيب منع حصر القران في اللفظي لكن
ما سنذكره من كلام صاحب المواقف يدل على ان القران حقيقة هو الكلام النفسي فقد بر
ومحصل الثاني على ما افيد فيه ان الكلام النفسي الذي هو مدلول اللفظي بزعم الاشاعرة اما
ان يكون موجودا بالوجود العيني او بالوجود الذهني ضرورة انحصار الوجود فيهما والثاني
باطل بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني فيتعين الاول والظاهر ان مدلولات اكثر الالفاظ
الكلامية ومسمياتها موجودات جوهرية كالسماء والارض وغيرها وعرضية كالاعراض القائمة

ولا يتصور قيامهما بالذات الواجب مع ضرورة فكيف يكون بديهية وايضا بذا [illegible]
ويرجع الى ما نقلنا سابقا عن بعض الاعلام من انه لا يصح قولهم ان الكلام معنى قائم
عليهم بناءا على [illegible] السهود [illegible] وما ذكره في رد الايراد الثاني من انهم وان انكروا الوجود الذهني
لكنهم يثبتون الثبوت الخارجي المنفك عن الوجود بدل الوجود الذهني فيسمونها الاسامي والعبادات
عندهم مندرجة في الاعيان الثابتة [illegible] باعتبار الثبوت فايده [illegible]
من كون قيام العلم بالاعيان الثابتة [illegible] فيمكن دفعه بان القول بالثبوت في
الخارج المنفك عن الوجود وان اشتهر [illegible] خلاف البديهة كما مر في مبحث الوجود من الشرح
ثم انهم يقولون بان مسمى السماء والارض وغيرهما قائم بذات الواجب باعتبار الثبوت يكون قيام
العلم بالاعيان الثابتة [illegible] القائم ما دل اللسان او نقل عن الى
ما سمع واتباعه انه من جنس الاصوات والحروف والكمال [illegible] ان المرقوم في اللوح
المحفوظ والمكتوب في المصحف ليس بقرآن وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف
يسمع بعد سماع الحروف والالفاظ ويوجد بنظم الحروف [illegible] عنه المكتوب ويقوم باللوح
المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا هو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف والانتقاص
بنقصانها [illegible] من الاشكال يسمع كلام الله [illegible] ذلك [illegible] وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله واورد [illegible] ان اريد
السماع ما هو الظاهر [illegible] كل احد كلام الله بل السامع له من سمع من [illegible] عن الله
تعالى وان اريد به ما هو الظاهر او اريد به فهمه من الاصوات المسموعة لا اختصاص له بموسى عم
فما وجه اختصاص او وجه اختصاص موسى عم به انه سمع بحيث [illegible] سمعه الصوت بلا وسيلة
من غير ان يكون كلاما من جنس الناس على ما حققه الشيخ من اول المقالة العاشرة
من الالهيات كتاب الشفاء لا يكون الا بطريق خرق العادة واطلاق السماع حقيقة على

الجواب عنه اما ذكره شارح المواقف من ان الامر والنهي وغيرهما ليست انواعا حقيقية للكلام حتى
يلزم ما ذكر بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فلا يلزم من حدوثها حدوثها
حدوثها ومعنى البعض فيتوجه على ظاهره انه يلزم تحقق جنس لا نوع له حقيقيا وانه لا يلائم
عبارات الشرح ويتبين من الجواب عنه السابع ان المخاطب في الامور انما يلزم في الكلام اللفظي
دون النفسي وفيه ما فيه ويجاب بان السفه اه واجيب ايضا بان السفه هو الكلام
عن الحكمة مطلقا من الامر الازلي ليس كذلك بل يترتب الحكمة عليه فيما لا يزال فرق بين هذا
وما ذكره في الشرح ويتوجه عليهما انه لا فائدة في الامر في الازل طلب الفعل اه لا
انه ليس طلبا للفعل حقيقة بل هو رجاء كما لا يخفى لكن لما استمر الى الوجود لا يخلو عن فائدة
الامر في الازل وجوابها ان الكلام اه محصله ان امره وكلامه ازلي ابدي
والتكليف كذا اسماع كلامه موسى انما هو باعتبار التعلق الحادث فلم يلزم شيء من المحذور ان
وانت خبير بانه يلزم بناء على ما قرره ان ما هو محل الحوادث حادث حدوث الامر و
الكلام الموصوف بالتعلقات الحادثة وجوابه ان ما قرروا هو ان ما لا ينفك عن حادث فهو
حادث والامر والكلام ليس من هذا القبيل لانفكاكهما عن التعلق ازلا وفي اكثر الاوقات
بمعنى خلق الحروف اه الا ان مراد المص هو القدرة على خلق الحروف
ولا شك ان عدم التكلم اه هذا ليس نفيا للكلام المعرب تعم بعضهم انه دليل عقلي الدعوى
وضعفه ظ والبداهة منقوض بكلامه هذا المتكلم من قام به الكلام اه قال السيد المدقق
الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك محفوظة فيكون الكلام
والحروف قائمة بالهواء والهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يلزم ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة
فلذا نسبة الكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل لنسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف في تميز بعضها
عن بعض وكذا الكلمات والتركيب على هذا المنهج تفسير المتكلم من قام به الكلام بل الا كما هو شديد

ان المتكلم من قام به التكلم لا من وجد الكلام اه المتكلم من قام به الكلام
لا من قام به الكلام ويجوز ان يراد بالتكلم احداث الكلام وايجاده … والله اعلم
فيصح اتصاف الباري بالتكلم بمعنى خلق الحروف اه وفيه ان ذلك ان المتحرك من قام
المتحرك لا من قام به الحركة لظهور ان مبدا الاشتقاق هنا التكلم والتحرك لا الكلام والحركة
ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قوله ومع ما الكلام القائم اه واندفع بذلك ما ذكره السيد
المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان يتمسك بها على اثبات الكلام النفسي
قول الشرع على انه تع متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في الاشتقاق …
ان يكون كلامه قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تع والعبارات حادثة فهو
مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته ووجه الاندفاع ظاهر فالمعنى الذي
يجده من نفسه اه الظاهر ان هذا المعنى ليس الا العلم وقد سبق في كلام الشرح ان الكلام
النفسي غير العلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة نحن نقول
اه اي لا معقولية له اذ ليس له صفة زائدة على الذات اصلا فلا نجوز ان يكون
به الكلام النفسي المذكور ومعناه انه لم يدل عليه دليل عقلا الا انه لا
له قطعا والمقصود ان الاثبات بالنص والتواتر هو الكلام اللفظي واما الكلام النفسي
الذي يدعون اعلامه … انه معنى قائم بذات الله تع غير العلم والقدرة والارادة
والكراهة وسائر الصفات الثبوتية لم يدل عليه دليل قطعي … ثابت عقلا
ونقلا واتفقوا انه اثبت بعض … دليل عقلي ان الله تع صفة زائدة اذ ليس تسميته
بالكلام في لسان الشرع ليس كلام قديم … وهذا اللفظ كلام … حادث
لا كلامان قديم وحادث لكنه لم يثبت … على الاقرار … والاحوط السكوت
عن هذا الكلام لئلا يؤدي الى ملام قال النبي صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك

المنقول المتواتر كلام الله وبرواية الرواة من الصحابة دلت على انه نزل اولا دفعة
لكن الى السماء الدنيا ثم بعد هذا ثم بعد هذا الى نبينا منجما من الاحتمالات التي لا تكاد تعرف
الشرعية والرواية والدراية اذ حين احداث العالم واختراع اللوح والقلم حصل تحقق
كلام الله مكتوبا جزءا ما في اللوح المحفوظ وقد نزل كل كلام على نبي في زمانه فجوز الكلام اخر
وزيادة صفة الحال فلا اشكال وقول الغير مكتوب بعض قوم بان يجيز العروض قوله
بانه موضوع الله تعالى بكمال قدرته بعد هذا ارسال الى نبي لتعلمه وتعلم الناس فلا يلزم قدم ما
كل قول بانه اسناد الى كل كاتب مكتوب فيه وكلام اسم لهذا المؤلف الذي اوجده
بل هو بكرامة غير اعتبار خصوصية محل اوجده فيه ثم لو جوز المجاز التي وراء الحقيقة بادنى
الشرعي واطلق الكلام على العلم الازلي او القدرة القديمة كان له قدم بهذا الوجه
ولعله لا يكون نفيا التي المجاز من له قدم في ملازمة الشرع اذ لم يظهر وجهه في جواز هذا المجاز بل يلزم
على الاشاعرة القائلين بان كل حادث قبله ان تفرقوا بين كلام الذي تقرأه القاري
وبين كلام الباري انتهى ما فيه وهو موجب للمحجوبية الثاني فقد شرحناه في
الشرح ... او لا بأس بذكره ومحصله ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة
كلاما نفسيا ليس هو العلم ... الارادة في الامر والكراهة في النهي بل امر
غيرها ودليل الاشاعرة على ان الكلام النفسي غير العلم ما ذكره الشارح هناك من ان الاشاعرة
يدعون ان النسبة احد طرفي الاخبار الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان ...
عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه واعترض عليه الشارح بما محصله ان المعنى النفسي في هذه
الصورة هو ادراك مدلول الخبر حصوله مطلقا وهذا مذكور في حاشية الخيالي على شرح
العقائد مع زيادة وهي انه لا اثم في شانه ... وقياس الغائب على الشاهد غير معتد
وما ذكره بعض الاعلام ايراد على كلام الشارح من ان هذا المعنى ليس مغاير العلم بل الادراك

المستقبل
المدح من المآل بحال ...
الاستقبال والله اعلم بحقيقته

المطلق وفيه نظر ظاهر والدليل على ان المعنى النفسي غير الارادة انه قد يامر الرجل بما لا يريده

كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا وكالمعتذر عن ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد العصيان

ان لا يفعل المامور ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين

صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا وستعرف ان ذلك يجري في النهي

استدلالا واعتراضا حيث ان المعنى النفسي الذي هو النهي غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما

لا يكرهه كما في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض عليه بانه ليس هناك حقيقة النهي

بل صيغته فقط واعلم ان الخيالي في حاشية شرح العقايد بعد ذكر ان الدليل المذكور انما

يدل على مغايرة العلم النفسي لمطلق العلم قال ان المقام محل الافهام والاولى ان يحرر

بالبيان بان يقال ان المعنى الذي نجده من انفسنا اذا عبرنا بتغير العبارات ودلالاتها

فان قولنا زيد قايم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن امر واحد

والالفاظ متغايرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول

اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة مصورا الاطراف او النسبة اليه لا يجد ذلك المعنى عنده

عند قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا

من العلوم وان الامر عبارة عن الحالة الذهنية والادراك واليه الموفق واقول اولا انه لا خفاء في

ان المدلولات المطابقية للعبارة المذكورة متغايرة والا لما كانت حكايات عن واحد والمدلولات

المطابقية للعبارات المذكورة ليس عين ذلك الواحد لكن لا نم ان ذلك الامر غير الاذعان

بقيام زيد في الصورة المصورة والاذعان هو علم تصديقي لا محالة والشاك لا يجد هذا المعنى لا محالة

وقوله ثم يقصد فيجده ان اراد به قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نم انه يجد ذلك المعنى الواحد

الذي هو الاذعان ولو سلم فلا نحكم به قطعا الا انه يجده عند القصد المذكور مع الحكاية

كونه شاكا في وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه ان اراد عدم جزم واستيقاظ فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى

من الكلام كما فيه وثانيا ان الامر بمعنى الحالة الذهنية وهي الارادة لا غيرها وكذا النهي
عن الكراهة لا غيرها وبالجملة لانم انما يعبر ان عن غيرهما والله الموفق للمطلوب
هذا الكلام والنفسي بحكم الاصحاب اه قال بعض الاعلام لو كان الباعث تحرير ما ذكره
ان يحمل كلامه على ان المراد من الكلام التكلم اي كون الذات بحيث يتصف القائم بالكلام
الى المخاطبين [illegible] ليصح كلامه بلا تاويله الى ما ذكره صاحب المواقف انتهى ولا يخفى ان
الكلام ح يكون امرا اعتباريا [illegible] والعبارات فاما تسميته كلاما اه لا اختصاص ان
الكلام لغة وعرفا هو المنتظم من الحروف [illegible] القول بانه مجاز مبني على اطلاع [illegible] ح تكون
الاستعمال المنتقل اللغوي العرفي مجازا اصطلاحا فيكون الكلام النفسي عنده امرا
هذا [illegible] ان المراد من الكلام النفسي الاسم وعبارة المحقق الدواني في رسالة اثبات الذات
والصفات يدل على خلاف ذلك حيث قال فوجب حمل كلام الشيخ الاشعري على ان المراد بالمعنى
ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى [illegible] حمل المتواتر قولهم
[illegible] بين اللفظ والمعنى على شمول الكل لاجزاء اه والكلام في هذا المقام طلاوة وعلى هذا لو كان
نعم [illegible] فيكون الكلام امرا ممنوعا اذ كون المراد بالمعنى ما يقابل العين لا يستدعي ان يكون
الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى بل اللازم ان يكون اعم من اللفظ ح لا بد من ارتكاب
مسامحة في قوله وهو مكتوب في المصاحف لان المجموع ليس مكتوبا بل المكتوب هو اللفظ كما لا
ان يتكلف ح اي [illegible] المجموع اللفظ والمعنى هذا واورد على كلام صاحب المواقف ايرادان الاول
ان مذهب الشيخ الاشعري ان الكلام [illegible] واحد قديم [illegible] وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يعبر
بحسب التعلق [illegible] وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى القائم
باللفظ [illegible] بحسب التكلف الثاني انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالذات من الالفاظ
وبين ما يقوم بغيره باستناع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة وهذا الفرق ان [illegible] اختلاف

في الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارى
وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون باجتماع الاجزاء وعدمه
لكان بعض صفاته الحقيقية تعالى من صفات المخلوقات وليس كذلك والقول بانه وبعضها
بان يتقضى صاحب المواقف بما عنى في قوله المعنى النفسي اعم من مدلول اللفظ حجا
وكذا تصحيح المعارضة والتحدي بالكلام الحقيقي وكونه مقروا ومكتوبا في المصاحف حقيقة
كما هو صريح عبارته والواحد الآتي الذي يصير احد الكلام هو احد فردي هذا الاعم
وهو القائم بذاته تعالى وعدم انطباق الاوصاف المذكورة على فردي الاعم الذي
هو الكلام اللفظي غير مضر وما يقوم بذاته هو غير اللفظي فلم يلزم عدم الفرق
بين القائم بذاته تعالى وبين ما يقوم بالقارى الا باجتماع الاجزاء وعدمه ثانيا
ما نقله الشارح من صاحب المواقف موافقا لما صرح به السيد المحقق في شرحه
بقوله وما يتعلق به حيث يدل على ان القائم بذاته هو الملفوظ وليس الا ما حققه
الدواني لا يقبل هذا حمل المعنى على المجموع او لا لكان لفظيا وثانيا على الاصوات والحروف
او ما يشتمل الاصوات والمخالف معا حيث حال بعد تحقيق الكلام النفسي وليس هذا
تحقيق كلام صاحب المواقف من انه الاصوات والحروف او ما يشتمل الحروف والاصوات
والمخالف من الثالث ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع
الى الملفوظ كيف وبعضها كما لا يتعلق النسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته وسيشير
الى جوابه عن قريب والمدقق الدواني في تحقيق كلام الله كلام ذكره في شرح العقائد بعد
بعد ذكر الآراء الخمسة وهي الثلاثة المذكورة مع الاثنين المذكورين في هذا الشرح
ومحصله موافقا لما ذكره في اثبات الواجب ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة
تأليف الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ

الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد يتخلف عن شان الكلام الغير معلوم لنا فنعقد تعلق به
علماً ولم يتعلق بتلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في
خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا هو كلام الغير وبعد تمهيد ذلك فاقول كلام الله تعالى هو الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي بهذا تا انفسنا وترتيبها بهذه الصفة
قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلي ايضا بل الكلمات والكلام
مطلقا ان والكلمات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله الا ما رتبه الله تعالى بنفسه
من غير واسطة والكلمات لا تتعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب
بينها في الوجود الخارجي وهو بهذا الوجه كلام لفظي وبهذا الكلام الازلي خطاب
متوجه الى المخاطب المقدر وهذا الوجه ليس مذهب الحكماء ان كلامه تعالى علمه وسائر
علومه فقد هب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره ومذهب الكرامية من كونه
محلا للحوادث ومذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبهما وتجددهما
وما كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى حقيقة وكلام
صاحب المواقف من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى
من غير ترتيب فيها لقصور الاله فانه سفسطة وافيدوا ولا ان الان ان صورة التلفظ ليست
صفة التكلم فينا اذ التكلم هو حصول الكلام بالفعل وظهوره لا محض قوته فقط والا لكان
الساكت زمانا في حالة واحدة متكلما بكلمات شتى متناقضة ذاتية خبريا به
يمكن ان يكون مراد المحقق من التكلم الاسم حالا بالفعل ويكون الساكت زمانا متكلما
بالمعنى الاسم بكلمات شتى متناقضة حال الاستحالة وثم ايا انه لو اغمض عن المناقشة
في كون الصورة الخيالية الفاظ وعبارات بناء على ان الصورة العلمية مساوية للمعلوم
ماهيته لا نم ان كلام النفسي هو الذي ارتسم في خيالنا لم لا يجوز ان يكون هو الذي ظهره

في مقابلة على ما هو المعروف وفيه ما فيه وثالثها ان قوله وبهذه الصفة صار الحي متكلما مقابل
الاخرس هو الذي لا يتلفظ ولا يتلفظ او لا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يمكن من نظم
الكلمات في الخيال بل هو قد يتمكن منه ويعبر عنه باشارة وفيه تامل ورابعها
قوله وهي غير العلم الخ وما ذكر لبيانه غير تام اذ غاية ما لزم من عدم تعلق علمنا بكلام
الغير بوجه خاص ان لا يتعلق به علم من جنسه بوجه اخر فلم لا يجوز ان يكون تلك الصفة
هذا العلم الاخص واقول ايضا في الاعتراض ان الحق ان قوة التأليف هي القدرة
وهي غير العلم او غير العلم الفعلي وان كلام الغير ليس كلامنا وما رتبنا في الخيال
وهو علمنا لا غير وكذا ما رتبه الغير في الخيال هو علم الغير بالكلام فلم يثبت الكلام
النفسي الذي غير العلم والقدرة ثم نقول ان قوله كلام الله تعالى هو الكلمات الخ
ان اراد به ان كلام الله هو الكلمات المذكورة التي هي علمه تعالى هو الكلمات الخ
ان اراد به ان كلام الله هو الكلمات المذكورة التي مبدا تاليفها هو الصفة الازلية
التي هي القدرة على التأليف او العلم الفعلي الخ ولا كلام يتحرك فيها لعدد ذلك بان كلامه
ليس علمه وغير القدرة وان اراد غير ذلك فغير تام ولم يلزم ما ذكره وقال المدقق الدواني
في اثبات الواجب امتياز كلامه تعالى عن العلم انه كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلاما
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا انتهى واورد عليه النقض بانه لو تم لدل
على ان علمنا باحوالنا ليس علما لنا لتعلق بعض احوالنا وهو معلوم لنا وليس احوالا لنا
فالحق ان ههنا علمين احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم
فعلي يمكن ان يوجد به كلامنا وليس الثاني منهما كذلك وكذا الحال في الاحوال فهذا النقض متوجه على
نقلنا في بيان التخلف عن المدقق ثم قال المدقق الدواني في اثبات الواجب ان كلاما
علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على

من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاخبارات والآيات ولما كان كلامه ازليا
لم يكن خطابه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المقصود
والاستقبال غير ما هو بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة الماضي
وبعضها بصيغة المستقبل وما قيل اولا انه كيف يلزم من شمول العلم شمول الكلام ويرجع الى العلم
كان على ما قيل اذ كل علم [illegible] صرح بتغيره واني ينافي ان يكون الكلام واحدا
وسرمديا وتكاثر سيما [illegible] وفيه ما فيه وثانيا بان صفة الكلام الازلي
[illegible] المنزه عن الازل هذا وقال بعض الاعلام ان كلام المحقق الدواني
يرجع الى كلام صاحب المواقف [illegible] ينظر على من تامل في كلامهما وحيث حملها
على [illegible] الملفوظ قال المحقق الدواني كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة
[illegible] الاصوات [illegible] حقيقة [illegible] ان يكون تلك الاصوات قائمة به [illegible]
[illegible] القصور [illegible] وقال بعض الاعلام ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام
النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل ما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى
[illegible] على ما ذهب اليه الحكماء بل اراد اندراجه في العلم ليتبادل المذهبين واقول الايراد
بالحقيقة [illegible] من الايرادات المذكورة على صاحب المواقف والجواب محل نظر اذ قيام
الامر الشامل [illegible] ان يكون ذلك الامر صفة له تعالى وكون الملفوظ كلامه حقيقة لا مجازا
على ما نقله السيد المحقق في شرح المواقف عنه يقتضي كونه صفة له والقول بان المقصود اندراجه
تحت العلم مخالف لما هو المنقول عنه من انه غير العلم وقد تم تفصيل الجواب بوجه منقح مع الاشارة
الى ما فيه قال بعض الفضلاء آه وهو السيد المحقق قدس سره في شرح المواقف والجواب
ما ذكرنا آه وحررت باني الجواب المذكور [illegible] ومن انكر كلامية ما بين الدفتين جواب
عما ذكره صاحب المواقف عن لزوم عدم تكفير منكر كلامية ما بين الدفتين حقيقة والخ

كما ذكره بعض الاعلام اطلاق الكلام على الالفاظ والعبارات المترتبة وهذا ما ادله كونه
حقيقة فيها وجعل صاحب المواقف ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة واستبعد ان
كلام الشيخ وعلم هذا من الدين ضرورة ويشكل الكفار كلامه حقيقة الكفار ما علم من
الدين ضرورة وان انكرنا هو من ضروريات الدين كافر قطعا والمجيب ان يمنع كونه من ضروريات
الدين كافر قطعا والمجيب ان يمنع كونه من ضروريات الدين مستندا بان الضروري كون ما بين
الدفتين كلاما اما كونه حقيقة فلم يعلم من الدين ضرورة فتدبر وما ذكر من ان ترتيب الحروف لذاته
واجيب عنه بان المراد من اللفظ اللفظ القائم به تعالى ومن التلفظ التلفظ القائم به تعالى عنه بالملفوظ
فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالمصدر غير مقاوم ولو لا هذا لكان القول بقدم
الملفوظ مع حدوث التلفظ متناقضا وبهذا يندفع ايراد آخر اورد على جواب المطلب على حدوث
دون حدوث الملفوظ من ان هذا الحل لبعد ان الادلة دالة على حدوث القرآن بمعنى من
التلفظ والقراءة وهو اللفظ القائم بنا حادث واللفظ القائم بذاته قديم وانفية ايده شرح
في المواقف واعترف به ان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه فاللفظ القائم بذاته تعالى
وخطاب بدون المخاطب في الازل ولا يبعد ان يقال ان اعتراف صاحب المواقف في بعض العبد
التنزيل وارجاع العنان خاته قال في جواب ان الامر بلا مامور سفه هذه العبارة
ان ذلك في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ولا يخفى انه حمل على التنزيل ثم اقول كان
القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ متناقضا اذ اللفظ القائم بذاته لا يتلفظ بل
لعدم الجارحة ثم اقول لا يستغنا بالمذكور في الشرح بحاله اذ القول بلفظ قديم مثل القول بحركة
مجموعة الاجزاء الى الوجود فتدبر ونقل عن العلامة النيشابوري وغيره كلام في تحقيق كلام
الله هو ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا
في الكتابة مختلفة ان وجود عيني وهو القائم بذاته له وجود هو قديم لا يطرق اليه شيء من صفات النقص

ووجود ذهني كما في حفظ القرآن ووجود في العبارة وهو على لسان القاري ووجود كتبي وهو
المثبت في المصحف وهو بهذه الوجودات الثلث حادث واطلاق القرآن على المكتوب
والملفوظ والمتلو والمحفوظ مجازي باعتبار الدلالة على القائم بذات الله تعالى ولا يدل ذلك
على ان كل منها حادث فانه تقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانما تقيد بقلب جارحة بل العلم بذلك
ان نا بد فقط فالكلام القديم قرآن قديم كعلمه وسمعه وبصره بلا آلة ولا جارحة كما انه ادرك
وعلم من غير قوى وجزء لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي ظاهرا من انكشف فان كلام
(فان) كتابي وكتابة صور حرف وتوليه فضل وحكمه عدل والكفر بما سواه ايمان وكل من عليها
والحسن ان كلامه موجود والعين لكسمع فان الاصل لم يخبر به لم يخلق الله فيه سمعا يسمع
كلام القديم فيحكي عنه بعبارته ولا يبعد ان يخلق مثله لغيره من المقربين كالانبياء والصديقين (انتهى)
ولا يخفى انه لم يظهر ان القائم بذاته غير العلم والقدرة من الصفات السبعة وان كون اطلاق
القرآن على المكتوب والملفوظ مجاز مشكل جدا كما مر وان الصوت بالمعنى المشهور لا يقوم الا
بجسم وان اصطلح احد على اطلاقه على غيره فلا نزاع معه وان القول بسماع المعنى القديم (وراء) طور
طور العقل الا ان يصطلح السماع للالهام والالقاء بالمعنى في شيء ونحو ما [illegible] الا انهم
ولا اشتهار [illegible] في تحقيق الكلام ان المعروف المشهور عند الجمهور من لفظ الكلام (معنى)
هو اللفظ وان اصطلح احد على اطلاقه على المعنى لكان مجازا [illegible] غير اللغوية والعرفية والكلام (في)
الكلام بالمعنى العرفي الشرعي فانه قول الكلام [illegible] على ما ارى انما هو الالفاظ المسموع
(ت) القرآن وكلام الله تعالى هو الذي انشاه بكمال قدرته في جسم قابل للتشكل والتكيف بالصوت
(متكلم) والحروف عبارة وفي قابل للنقش بصورة الكتابة كتابة وبهذا الانشاء صح ان يقال انه
فان المتكلم هو المنشئ للكلام لا محله الذي قام به كما عرفت والذي قرره السيد الشريف (تقرر)
(الكلام) وجعلوا من ان المتكلم من الناس من قام به او لمحاربه كلام ففيه اشتباه والتباس فان

وهو المركب من الحروف والكلمات العارضة للأصوات لا يقوم بالمتكلم ولما خارجة وإلا لما يقوم
بهوا ومجاور يقع او تخلق حادثة بحركات من المخارج والات المتكلم ومن ها هنا
انهم حسبوا ان المتكلم مشتق من الكلام وهو مصدر فلزم قيام الكلام بالمتكلم على مقتضى
اللغة العربية من المشتقات فالأشاعرة حكموا بقيام كلامه تعالى به والمعتزلة انكروا هذا
وقالوا صدق المشتق لا يستلزم قيام المبدأ بل قد لا يكون ذلك المبدأ موجودا ثم لما رأوا
منافية الكلام وهو الكلام على ما حسبوا موجودا قالوا ان الله تعالى اوجده في لسان ملك او نبي
او متكلم به ولما كان هذا من خلقه ينسب اليه ويقال انه متكلم بمعنى انه خالق الكلام في
لسان غيره فأقول لعل الحق ان الكلام الذي فيه الكلام وهو المشتمل من الحروف حادث
ليس بمأخذ اشتقاق المتكلم بمعنى المتكلم لان الكلام الذي فيه الكلام ولو سلم قيام
المبدأ في صدق هذا المشتق لم يلزم قيام هذا الكلام بالمتكلم على ما يذهب اليه الأشاعرة في
كلام المعتزلة في تقريرهم ان كلامه في لسان نبي او ملك وانه متكلم به غير معقول ولا
بل الحق على الاصول سيما اصول اصولها ان النبي صلعم او الملك اذا تكلم بكلام وكان كلامه
صادرا منه بفعله واختياره لا انه ظهر منه بلا اختياره ومشيئته كصوت ظاهر من جسم جامد
فلا يكون كلامه كلام الله تعالى نعم لو سلم ان الكلام الذي فيه الكلام مبدأ لاشتقاق المتكلم
مصداق المشتق بواسطة قيام المبدأ بالغير تكلف واعتزال عن العرف واللغة ولا يفهم
الحكم بعدم قيام لزوم المبدأ والقيام بغيره وبعد التأمل وهذا لا يخفى على من انصف ثم نحن نسلم
ونقول ان الذي ارى هو مقصوده وانه متكلم بكلام انشأه بقدرته في محل ولا يلزم
عرب محاورة على ما هو شأن الانسان فالملك يسمعه او يبصره والنبي تسمع منه او من الله
تعالى باذنه في جسم ... منه سماعه او عبارة منقوشا على ما روي عن موسى على نبينا
وعليه السلام انه سمع التورية ورآه منقوشا في الالواح وهذا الذي يسمى كلام

ما رايت لمذهب المعتزلة الذاهب الا انه فى لسان ملك ادمى يجى وهى هذا الاستغنا
تعلق بكلمات ركبوها وكل كلام وان كان مكتوبا فى اللوح الا ان الكلام الغير مكتوب
على لسانه حيث انه الغير وغير كلام الغير مكتوب على انه لو وجده بقدرته من قاضى ومكن تكلما او سمعا
ان ينظر اليه وبهذا يظهر الفرق ما بين الكلام الالهى المنزل على المصطفى ص وتطبيق ما
لكلام البشر لكنه يخفى على اهل النهى وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه من مزال اقدام
الاعلام وهو سبحانه لا يفعل القبيح اى لا يجوز ان يفعله حيث يطابقه ما ادعاه من ان
الكذب عليه قبيح محال والكلام بريد بالمع فى الدعوى غير الواقع وقد يحمل قوله ولا يفعل القبيح
كما يرد والاصلح واجب عليه اه لما بدل هذه المقدمة بان الحكيم لا يفوت عنه
الاصلح بنظام العالم فلا يقع فى كلامه الكذب قطعا وهذا هو المراد من استحالة الكذب عليه
لكان ما ما غير مخصوص بزعم المعتزلة والنقض على الدليل اقول انت خبير بان
الدليل على هذا التقرير لا يتم الا بالنسبة بالاجماع الكافى فى اثبات الدعوى فلتكلف
اولا من غير اطالة الكلام بتقرير اجمل اقول على تقرير الدليل بان يقال ان الكذب نقص وهو من
لوازم الامكان والدليل منزه عن الامكان ما فيه قيل هذا الوجه اى الوجه
بتقريرنا لكن بيانه مخصوص بالتقرير الثانى كما لا يخفى اللهم ان يقصد وانه لك اه
المعتزلة قائلون بصدقه تعالى فى الكلام اللفظى ومدلوله هو العلم عندهم لا غير والالزام
انما يتصور اذا لم يكونوا قائلين بصدقه تعالى وتحل مراده بالزامهم اثبات صدق الكلام اللفظى
بمقدمة مسلمة عندهم بان صدقه تعالى فى الكلام اللفظى اى تحققه لا باستبداد المعتزلة
اقول مرجع الصدق والكذب اه قال بعض الاعلام ايجاد الكلام اللفظى مقصود بدون تقصد
القاء المعنى المقصود منه ومع قصد الالقاء بدون الاعتقاد بل مع الاعتقاد بنقيضه ولا يلزم فى شى
من الصورتين كذب الكلام النفسى الذى له صفة لزم تعالى بزعمهم من كذب اللفظى فلا يلزم من مجرد ايجاد

الخ من الكلمات والحروف الدالة على المعاني الكاذبة النقص في صفته بل انما يلزم النقص لو كان النقص

في صورة واحدة من ايجاد الكلام اللفظي مع الاعتقاد بمدلوله فاذا كان اللفظي كاذبا

يلزم النقص في صفته فعلم انه يلزم من كذب الكلام اللفظي كذب النفسي حقيقة فان قلت هذا مراد

القائل وهو السيد المحقق قادر على الجميع ظاهر فيه ايجاد الحروف والكلمات من غير ان يقصد

وقصد الالقاء بدون الاعتقاد بمدلوله سفه وهو تعالى منزه عنه منفي عنه العيوب فان قلت انه

في مسلكه النقض صحيح لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يقول

ان اراد بالامكان الامكان الذاتي فمذهب اثم ولا يجدي اذ يجوز ان يكون محالا في الواقع

كما في الواجب ان اراد الامكان الوقوعي فممنوع اذ الواجب تعالى يعلم شيئا ولا يمكن الحكاية

وقوعيا ان يخبر عنه لا على ما هو عليه الا اذا اشتمل هذا على الدليل كما يؤخذ من العقل

يحكم بديهة بان من علم شيئا خصوصا الواجب تعالى امكنه الحكاية وقوعيا ان يخبر عنه على ما هو عليه

فافهم فالتحقيق عن التي اراه الظاهر انه ابطال للمقدمة المذكورة واني اورد الاية اراد

عليها بطريق المنع كما ذكرنا مستندا بلزوم النقص الغير المنقص لا يمكن الجواب بل

ما مراده يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وكذبه

لا يتصور الا بكذب النفسي لا محال المجوز حدوث كذبه في اللفظي والنفسي صادق قطعا فلو كان

اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا وكاذبا معا وانه تح مستمر الوجود ثم هذا

يدل على ان البقاء استمرار الوجود لا الوجود المستمر واستدلال الشيخ الاشعري مبني

على هذا حيث ادعى انه غير الوجود وهو غير تام كلام الشيخ الاشعري على تقدير كون الصفات

زائدة على الذات كما يدل عليه قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر

ازلا وابدا والسرمدي هو الازلي الابدي ونقض بالحدوث فانه غير الوجود

معقود كما ذكره السيد المدقق في شرح المواقف ان البقاء حصل بعد ما لم يكن

والحدوث زال بعد ان كان لان امر الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم فلا تفرع بذلك بما ذكره بعض الاعلام من انه لقايل ان يقول ان الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ولا معنى له ذلك سوى الوجود واقعوال لعله تسامح فى العبارة اذ استمر الوجود ليس هو الوجود المستمر بعد ارتكاب التسامح تحقق المنع الحاصل المعقول منه استمرار الوجود بمعنى الوجود المستمر واعلم ان الكلام فى ان البقاء ليس صفة زائدة على الذات فى نفس الامر بل هو عين الذات كما فى اكثر الصفات فعلى القول بالقدرة وساير الصفات فكما ان الذات باعتبار كونها منشاء الانكشاف علم وباعتبار كونها مبدا التاثير قدرة كذلك باعتبار انها موجود مستمر ازلا وابدا سرمدا والدليل الاول على تقدير التمام يدل على هذه الدعوى كما لا يخفى فلا وجه لما ذكره بعض الاعلام من انه يجب حمل كلام المص على ان وجوب الوجود يدل على نفى الزيادة فى الخارج لا مطلقا والا اتجه عليه ان الدليل الذى ذكره انما يدل على نفى الزيادة فى الخارج ووجه عدم التوجيه بعد ما حررنا ظاهر انما ذكره من ان الشرح لا يوافق المتن اذ كلام المص ليس الا فى عدم زيادة البقاء الخاص من الشرح محل بحث اذ ما يدل على نفى زيادة البقاء مطلقا دل على نفى زيادة البقاء بلا شبهة نعم يتوجه ان الدليل الاول والرابع لا يوافق كلام المص من ان وجوب الوجود يدل على نفى الزيادة اذ لم يوخذ وجوب الوجود فى شىء منهما اقول لكن ان يقال ان اوائل استدلوا عليه بوجوه يدل على ان الدلايل المذكورة مما ذكره القوم لنفى زيادة مطلق البقاء ولا يلزم من ذلك ان يكون كلها منطبقا على عبارة المص وعدم انطباق الاول والرابع على عبارته غير مضر ثم اعلم ان الوجود عين الذات عند المص فالدليل الدال على ان البقاء الامرى ليس زايدا على الوجود دال على نفى الزيادة على الذات وكون البقاء استمرار الوجود الذى هو مغاير للذات محل كلام فلا وجه لما ذكره بعض الاعلام من ان الدليل الاول

ان تم لدل على عدم زيادة البقاء على الوجود لا على الذات كما هو الظ وهو ظ قول

فتعود الى الوجه الاول اقول هذا غير مسلم وما ذكره في البيان غير تام اذ الكلام على

الاول ان تفسير البقاء بصفة يعلل بها الوجود كما يدل عليه قول المستدل والا لم يكن البقاء

بصفة اه ولا اقتضاء فمن ان البقاء على هذا المعنى غير الوجود وح يكون محصل هذا الشق من

الكلام ان الواجب لو كان باقيا بهذا المعنى لكان باقيا لذاته لا مستفادا في الوجود الى

الذات وهو البقاء بالمعنى المذكور فالعود الى الوجه الاول والا لاستند الى كما ترى

فكان افتقر صفة البقاء اه اقول الاولى الاقتصار على ان يقول لو كان البقاء صفة زائدة

لافتقر في الوجود الى الذات كما صرح به فمن ان افتقار الصفة الى الموصوف ضروري

ولا يلزم الدور لما ذكر وح لا حاجة الى التطويل لان افتقار الصفة الى [illegible] في الوجود

الى الذات ضروري ببعض الصورة الحالة في الهيولى محتاجة في الوجود الى الصورة والجواب

بان الصفة الموجودة وهي الصورة المشخصة محتاجة الى الهيولى في الوجود والهيولى مفتقرة

الى صورة ما في الوجود لا الى الصورة المشخصة بحيث لا يتوقف واشتهر من ان الحال

المحتاج الى المحل في الوجود عرض فيلزم ان يكون الصورة المشخصة الحالة في الهيولى عرضا وفي هذا

المقام كلام مذكور في حاشية المحقق الدواني في بحث قيام الوجود بالماهية

ورابعها ان البقاء اه هذا يدل على نفي الزيادة في الواجب لا مطلقا فكلام [illegible] الجواز

اقول الحاصل السؤال منع لزوم [illegible] مستندا بجواز كون بقاء البقاء بنفسه وح لا وجه

للجواب اذ الجواز يكفي مستندا للسائل ومقابلته بالجواز خارج عن القانون [illegible] محل

النزاع علم المعلم [illegible] مع كونه [illegible] بعيد ايوجب [illegible] الاستدلال على الدعوى مع انه

المنع [illegible] كما لا يخفى لا يمكن تعدد الواجب اه اقول لو تعدد الواجب يلزم ان يكون

امر واحد واحدا واجبا وغير واجب ممكنا وغير ممكن معا وهو ح بديهية بيان الملازمة ان [illegible]

[illegible]

الذي هو غيره ذاتا ووجودا والمحتاج الى غيره كذلك في التحقق ممكن بلا شبهة فثبت كونه ممكنا
فلو وجب ثم ان المجموع المذكور غير ممكن اما اولا فلان الوجود الممكن زائد على ذاته
كما مر في مبحث الوجود في هذا الكتاب فيكون وجود المجموع على تقدير كونه زائدا عليه مع
انه قد سبق في الكتاب ان وجود الواجب عين ذاته فوجود المجموع الذاتين عين المجموع الذاتين
فوجود المجموع عين مجموع الوجودين اللذين كل منهما عين الذات فلا يكون غير ذاته ممكنا
واذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لانحصار الموجود فيهما واما ثانيا فانه لو كان ممكنا لجاز انعدامه
اذ وجود الممكن نظرا الى ذاته من غير ملاحظة خارج كما هو شان الممكن مع انه لا يجوز انعدام المجموع المذكور
اذ هو مستلزم لعدم ذاتين كل منهما ممتنع العدم لذاته فالمجموع غير ممكن فيكون واجبا
فثبت انه على تقدير التعدد يكون المجموع واجبا وغير واجب فثبت كونه ممكنا وغير ممكن وهذا
ما نشأ من التعدد فيصح لانه المحتاج الى الغير انما يكون ممكنا اذا جاز انعدامه في نفس
كك لامر لا انعدام المقدمة المذكورة بديهية غير قابلة للمنع بل الامتناع المذكور من لوازم الامكان
ولهذا امتناع تعدد واجب امتناع ترك الواجب وعدم جواز الانعدام مقدمة مترتبة على التعدد
ماخوذ من البرهان فالتعدد المستلزم لهذا المحذور يكون محالا وحاصل البرهان ان المجموع
المذكور ممكن بسبب الاحتياج في التحقق الى احد الواجبين غير ممكن لعدم جواز انعدامه
وعدم زيادة الوجود فالتعدد المستلزم للمناقضة محال وقد نبهناك على وجود المجموع في اثناء
التقرير وبعض المناقشات فيه مع جوابه مذكور في تعليقاتنا على مبحث العلة والمعلول
من هذا الشرح وقد يستدل على امتناع التعدد بانه لو كان احد الواجبين على تقدير التعدد
قادرا على منع الاخر الذي هو غيره من ايجاد امر بحيث لا يقع مراده يلزم عجز ذلك
الاخر والعاجز لا يكون واجبا اذ العجز من لوازم الامكان وان لم يكن قادرا
على منع غيره كان عاجزا فلم يكن واجبا فلو تعدد الواجب يلزم امكان ما فرض واجبا

واورد لكن اختيار الشق الاخير ومنع لزوم العجز مستندا بانه انما يكون كذلك اذا
كان عدم مراد الواجب مقدورا وليس كذلك لان الاعدام لنفسه غير مقدور وعلى بطلان نفي
الوجه بالتضاد والمنع على البرهان التمانع المشهور ومحصوله ان احد الواجبين على فرض
التعدد ان اراد ايجاد شيء والاخر معدوميته كلاهما في وقت واحد فان حصل مرادهما
معا يلزم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما في ان واحد وان لم يحصل شيء منهما يلزم
ارتفاع النقيضين وان حصل مراد احدهما بلا مرجح يلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز احدهما
وان حصل المرجح يلزم عجز الاخر والعاجز لا يكون واجبا وتوجيهه على ما هو المشهور
ولم نجده على سابقيه هو ذاته يجوز اتفاقهما بحيث لا يقع التخالف بينهما فلا يلزم شيء
من المحذورات ولدفع ما ذكرناه في رسالة فارسية بيان كلام ان الواجبين بحيث بعد ان
الاثنين في الحقيقة والامتياز كل منهما بالتعيين الزائد على الذات عن اكثر ود بعده
انه يزيد على الذات الواجب ويجوز تخالف مقتضاهما ومرادهما بجواز او وقوعهما و كشوق
الكلام الفاضل هذا واعلم ان برهان التمانع ما ذكره الامام الرازي في اسرار التنزيل
واورد عليه منع اختلافهما في الارادة مستندا بان كل واحد منهما عالم حكيم فيعلم كل منهما
ان احد الضدين يقع في وقت معين والاخر لا يقع فيه وان احدهما اصلح دون الاخر
وما علم الله انه لا يقع يمتنع ان يقع للزوم انقلاب العلم جهلا وما هو اصلح يكون مقتضى
الحكمة فلا يقع خلافه عن الحكيم فيكونان موافقين في الارادة واجاب عنه بان
العلم والحكمة لو كانا موجبين للارادة ما علم وقوعه وامتناع وقوع خلافه لزم ايجاب الواجب
تم والكلام في الوحدانية فرع اثبات القادر المختار والقول به عرفت في مبحث القدرة تأمل توجيه
على لزوم الكذب مع ان القرينة محل كلام وتوجيه النص ما اقول وهو انه يجوز ان لا يقع مرادهما تعلق
ولزوم ارتفاع النقيضين ثم الجواز وقوع العدم بسبب تأثير الاخر حتى يلزم انه اختار

الثالث

بل سبب عدم علة الوجود لوجود التعارض فی التمانع بین سبب الوجود وسبب العدم
اذ کان کل منهما مانعا عن تاثیر الآخر فیقع العدم لعدم علة الوجود وجود مجموع له
لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا بارجع الی البرهان التمانع واورد علیه ایراد مشهور
هو ان الآیة یدل علی ان الآلهة المتعددة بالمجموع لم یکن متعددا فی الزمان الماضی ولا یدل
علی عدم تعدده مطلقا وما اجیب عنه بان کان مجرد عن الزمان غیر ملتفت الیه
واقول لما کان الفساد ناشیا من التعدد ویکون التعدد باطلا فی ای زمان کان فظهر
من الآیة نفی التعدد مطلقا والقول بانه یجوز ان یکون التعدد مستلزما للفساد فی
الماضی لا مطلقا وهم محض کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة هذا وذکر المحقق الدوانی
فی رسالة اثبات الذات والصفات دلیلا علی التوحید ومحصله انه لو تعدد الواجب
لمجموع الواجبین ای معروض الاثنینیة بدون العارض موجود حاما ان یکون واجبا
وهو باطل لافتقار هذا المعروض الی کل واحد وهو ینافی الوجوب واما ان یکون
ممکنا وهو ایضا باطل لان الممکن الموجود لا بد له من علة فاعلیة مستقلة سوا کان
مرکبا من الواجبین او لا والعقل حاکم بذلک من غیر تخصص فتلک العلة اما نفس هذا
المفروض وهو محال لاستحالة ان یکون شیء فاعلا لنفسه ومتقدما علیها واما جزء هذا المفروض
فهو واحد منهما وهو ایضا محال لافتقار المجموع الی الواحد الآخر فلا یکون شیء منهما تاما
فی الفاعلیة ونحن نقول العدم ترجیح احدهما بالفاعلیة علی الآخر واما خارج عنه وهو
ایضا باطل اذ لا خارج یصلح للفاعلیة المستقلة فلو تعدد الواجب لزم تحقق موجود لیس ممکن
ولا واجب وانه محال وکون المحل علة التفصیل کما فی الحد والمحدود واما یتصور فی الموجود
الذهنی هو المجموع ههنا امر واحد لا تغایر بینه بالاجمال والتفصیل الا بمجرد الملاحظة
ولا تغایر بین الملحوظ هذا محصل ما ذکره بعد التلخیص فان قلت لا نم ان المجموع له علة
فاعلیة مستقلة اذ لو کان له علة کذلک لکان اما نفس المجموع او جزءه او خارج عنه
والکل باطل لما مر فی الدلیل قلت احتیاج المجموع الی الفاعل المذکور بدیهی کما ذکره
وما ذکره من السند مجرد منع علی المقدمة ماخوذ من الدلیل فیکون التعدد محالا
لاستلزامه المحذور المذکور ثم اقول علی تقریر اصل الدلیل بوجه اخصر وهو انه لو تعدد

الواجب فمفروض التعدد ممكن لاحتياجه في الوجود الى كل واحد والكل الوجود لابد
من علة فاعلية ولا يتصور ههنا لاستحالة التاثير والتاثر في كل منهما مستقل بهذا الحظ
ولكن التاثير في الكل اذ لا يتصور التاثير فيه ههنا الا باعتبار الهيئة الاجتماعية وهي غير
ماخوذة فيه كما لا يخفى على المتدبر هذا برهان اخر مذكور في تلك الرسالة وهو انه لو تعدد الواجب
فاما ان يتحد الماهية في ذلك التعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها
والا لما كانت ماهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يلزم ان يكون وجوب
الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان
اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فهو اخس قال الشيخ
في التعليقات وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا
وهذا مجمل ما ذكرناه مفصلا وهو برهان مباين لما حققناه انتهى واقول محصله انه ان اتحدت ماهية
الواجبين يجب ان لا يكون حملها على الكثير بسبب ذاتها اي باقتضاء ذاتها ان يكون متعددا
متحققا في ضمن الكثرة اذ لو اقتضت ذلك لم يتحقق واحد منها لان تحقق واحد منها يستلزم
تحقق الماهية في ضمنه وهي مقتضية للتعدد فلا يتحقق واحد فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد
وهو باطل قطعا اذ الكثير مركب من الوحدات بديهة فقوله والا لما كان ماهيتها واحدة
اي متحققة في ضمن واحد بان يتحقق فرد واحد يرجع الى ما نقل عن الفارابي من ان المعنى
الواحد اي لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك
المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة تتركب من الاحاد واذا فرضنا ان
المعنى الواحد يتكثر بذاته بطلت الكثرة انتهى واذا لم يكن حملها على الكثير لذاتها يكون بسبب من
خارج فيلزم ان يكون تعدد فرد الماهية معللا كما في الصدور واشق العارض واما ان اختلفت
ماهية الواجبين يكون وجوب الوجود الذي هو معنى واحد عارضا لها وكل عارض يحتاج

الى المعروض الخ

فيكون معلولا اما للمعروض فقط او للمعروض مع الغير وكل منهما باطل اما الاول فلان المعروض لما
كان علة لوجوب الوجود كان متقدما عليه بالوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب ووجوب
الوجود واحد فيلزم ان يكون الشيء علة لوجوب نفسه واما الثاني فلانه يحتمل لمدخلية الغير الحاجة الى المعروض
في وجوب العارض اي وجوب وجود المعروض فامكان المعروض فيه اظهر وهذا المذكور تفصيل
لما نقل عن الشيخ اذ المحذور اللازم كما حررنا معلولية وجوب الوجود كما صرح عبارة الشيخ اذ على
تقدير عدم الكثرة ليس تعين الماهية الواجبة بكون وجوب الوجود معلولا سواء اختلف
الماهية في التعدد او الحدوث فيه فسقط ما قيل ان كلام الشيخ انما يكون محل تفصيل اذا كان
الحكم محتملا من تمام معلولية الوجوب لذاته وليس كذلك هذا غاية الكلام في تحرير هذا المبحث
وبه يندفع الايراد المشهور بان الشيخ ان اراد ان يقول على الاول لا يكون مقولا على كثيرين فمسلم وان لم يستلزم ط
وان اراد انه لا يكون محمولا عليه فحملها على كثيرين فمسلم لكن الخط غير لازم ولا نسلم ان حمل المعنى
على كثيرين يستلزم ان لا يكون ذلك المعنى واحدا ووجه الاندفاع ما اشرنا اليه من اختيار
الشق الثاني والمطلب لازم كما عرفت ثم اعترض على الاول بما فيه ان قوله وعلى الثاني يكون وجوب الوجود
عارضا ممنوع ان اراد عروضا خارجيا وان اراد انتزاعيا ومطلقا فمسلم لكن لا نسلم ان
كل عارض معلول مستندا بان مفهوم الشيء عارض لكل الاشياء وليس معلولا وفيه ما فيه الثاني
ما قيل ان قوله وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا له ممنوع اذ يجوز على تقدير الفرض
المذكور ان يكون وجوب الوجود جزءا لهما او لاحدهما وعارضا للآخر او عينا لاحدهما
وجزءا آخر وعارضا للآخر واقول لعل هذا مبني على نفي تركب الواجب من الاجزاء لكن بقي
احتمال كون وجوب الوجود عينا لاحدهما وعارضا للآخر والبطلان كونه عارضا للآخر
وان كان ظاهرا مما تقدم الا انه لا يجدي نفعا في تصحيح العبارة والقول بان كلا منهما واجب
الوجود فالمراد كون وجوب الوجود عينا لاحدهما وان الآخر يستلزم الترجيح بلا مرجح محل بحث اذ الثالث

فقيل بانه يجوز ان يكون العارض علة كما ان الصورة الجسمية عارضة للهيولى وعلة له ونفس الغير

ثانيتها وجها يمكن به التمسك لابطال كون وجوب الوجود عارضا بانه لا يمنع ايراد مثله على كونه على الاصل

الشيء موجودا وحاصل الدليل انه لو تعدد الواجب لاشتركا في وجوب الوجود وامتاز كل منهما

عن الآخر بالتعيين فيلزم تركيب الواجبات من ما به الاشتراك وما به الامتياز وقد تقرر بساطة الواجب

وتقرير الايراد انه يجوز ان يكون ما به الاشتراك هو وجوب الوجود عرضا لهما ويكون ما به الامتياز

لكل منهما عن الآخر بذاته ووجه الدفع ان كون وجوب الوجود عارضا يستلزم كونه

معلولا كما مر ونقل عن الشيخ ابي النصر الفارابي على ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان

اذ كل عرض محكي فالشيء بالمركب والمي حيالم بوصفه سوا كان علة لوجود نفسه او غيره فانه لو

يمكن دفعه ايضا بان الواجب بالذات الواجب مجرد ذاته يمتنع عليه العدم وعلى تقدير تعدد الواجب

وكون وجوب الوجود عرضا لهما يلزم خلاف المفروض لانه اذا الواجب مجرد ذات كل منهما

من غير ملاحظة امر خارج او حكم العقل بامتناع العدم فلا يكون شيء منهما واجبا وقد فرض وجوبه دقيق

هذا خلف وما ذكره بعض الاعلام من ان وجوب الوجود هو تأكيد الوجود الذي حقيقته عين الوجود

وكونه واحدا بحسب الحقيقة بديهي حدسي ووجوب وجود الواجب ووحدته عبارة عن وجوده

بلا شريك ونظير وبه يندفع شبهة ابن كمونة فهذا ان تم طور وراء طور المشائية والوهم

ما ذكره بعض الاستدلال الذي اورد الشبهة عليه كما لا يخفى ولا التعيين الذي به الامتياز

اقول لو تم هذا الدليل لزم عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا بيان اللزوم انه لو كان موجودا

لكان اما واحدا او كثيرا لا جائز ان يكون كثيرا لما ذكره ولا جائز ان يكون واحدا ايضا

اذ التعيين الذي به امتياز هذا الوجود الواحد عما عداه من الموجودات ان كان نفس الوجود

المشترك بين جميع الوجودات يعني الحصلا بها او يلزم جهالة تعدد الموجود وذاته بسيطة بديهة

وان كان معللا بامر منفصل عن الموجودية فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه

نفسه ای امر منفصل والجواب حینئذ منع اعتداده بذاته والتعین عنه زائد علی ذاته مشترک
بینه علی تقدیر التعدد لجواز ان یکون وجوب الوجود مقتضیا وان یکون امتیاز کل منهما
عن الآخر بذاته لا بامر منفصل وکذا الجواب بان احتیاج الواجب فی تعینه الی
امر منفصل عن الموجودیة غیر مستحیل لجواز ان یکون هذا الامر علة لمهیة الواجب الزائدة علیها
الموجودیة المشترک معنی مشترکا او علی تقدیر التعدد لجواز ان یکون تعین کل منهما بسبب
منفصل عن مفهوم الواجب الذی هو ذات الواجب کما ذکره الشارح   معللا بامر منفصل
غیر مفهوم الواجب اقول فیه نظر اذ علی هذا التقدیر یکون التعین نفس الذات
والواجب لکونه معللا بنفسه   اذ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد غیره فکان الذات متقدمة من الوجود
مقدم علی التعین او هما معا فالاحتیاج فی التعین یستلزم الاحتیاج فی الوجود
لا الی الانفصال اه حاصله ان المنع مندفع اذ مفهوم الواجب نفس ذات
الواجب وهذا غیر ما ذکرناه اذ حاصل ما ذکرنا معللیة التعین بنفسه غیر معقول
ومحصول ما ذکره انه لا انفصال بین الذات ومفهوم الواجب والفرق بینهما لا یعقل
مع کون اه حاصله انا نختار شقا ثالثا وهو ان تعین کل منهما نفس الذات
ولیس معللا بشیء ووجوب الوجود المقول علیهما عرضی وقد عرفت بطلان هذا
الاحتمال فلا تغفل وقال بعض الاعلام انما یتصور القسم الخاص اذا ارید بالواجب
المفهوم الانتزاعی الذی هو مغایر للذات فی العقل واما اذا ارید به الوجود الحقیقی الذی
هو عین الذات حقیقة لا یتصور قسم ثالث اذ لا انفصال بین الذات والوجود الحقیقی
الذی هو موجود بذاته ووحدته بدیهیة وعلی هذا تم الدلیل واندفع ایراد الشارح
فتامل فیه   وایضا لو کان الواجب اکثر من واحد اقول لو تم هذا لم یکن
الواجب واحدا ایضا اذ لو کان واحدا لکان له تعین فلا بد ان یکون بین الوجود والتعین

لزم اولا وعلى الثاني يلزم جواز الوجود بدون الوجوب وهو ايضا مح لاستلزامه كون الممكن اولى حب
حيث يتعين علا وجود فيتعين بلا وجوب يلزم انفكاك وجوده عن الوجوب وبعده محذور
حقه وعلى الاول بان كان الوجود بالتعيين لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود وان كان التعيين بالوجود اذ كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو كونه واحدا لان التعيين معلول لازم كما ذكره فالوجود يوجد وكذا فرض
ان وجوده علة التعيين والعلة تغاير المعلول بديهة فلم يكن الموجود الذي هو العلة متعينا
والا دار او تسلسل وان كان الا منفصل لم يكن الواجب واجبا فلو تم الاستدلال
لزم عدم الواجب بل يلزم عدم وجود موجود اصلا والجواب بانه على تقدير الوحدة
يجوز ان يكون التعيين عين الذات فلا نم فيلزم عدم وجود موجود اصلا والجواب
بانه على تقدير الوحدة يجوز ان يكون التعيين عين الذات فلا نم انه لو كان واجدا
لكان له تعيين جار على تقدير التعدد ايضا لجواز ان يكون تعيين كل منهما عين الذات
مع غرضية ما به الاشتراك ويمكن الجواب عن هذا النقض باختيار ان التعيين بالوجود
ويمتنع لزوم خلاف المفروض وغاية ما لزم مما ذكر في بيانه ان لا يكون الوجود متعينا في
مرتبة كونه علة التعين ولا محذور فيه والعقد الضروري كون الموجود متعينا في الواقع لا في
المرتبة وفيه ما فيه لان وجوده اذا كان علة التعين لكان الواحد بالعموم علة للواحد
بالعدد وقد تقرر خلافه الا ان يؤول الى السند لا انه ذلك ما حتم لزم تقدم الوجوب
على نفسه هذا اذا كان وجوب العلة عين وجوب المعلول واما اذا تغايرا فيلزم الدور
او التسلسل فلا ظهر عدم انحصار دليل لزوم تقدم الشيء وحال البعض الاعلام بالجملة انه
لا حاجة الى اعتبار اللازم في اتمام الدليل بل يكفي ان يقال اما ان يكون التعيين

مستلزماً للوجود او لم يكن فان لم يكن مستلزماً لم يكن الوجوب ذاتياً وان كان لزم

اما تقدم الشيء على نفسه او عدم التعدد على فرض التعدد او عدم كون الواجب واجباً

لنفسه [illegible] ولا يخفى انه سالم عن بعض الايرادات المذكورة في الشرح لما سبق

من ان الوجوب آه والوجوب وان كان من الامور الاعتبارية الا انه ليس اختراعيا

محضا بل من الموجودات في نفس الامر كما لا يخفى على المنصف وفي المقول [illegible] منع

او لعدم العلة على التعلق بالوجود والوجوب غير مختص بالموجود الخارجي بل يعم الموجود في

نفس الامر ايضا وقال بعض الاعلام الرازي وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المؤكد

الذي يحقق الواجب باعتباره ولا شك انه متحقق في المبادي لكونه عين ذات الواجب

فما ذكره بمعنى الاول [illegible] وكذا الثاني لان وجوب الذات ليس الا الوجود المتحقق

المتاكد فلو كان التعين علة لوجوب الذات بالمعنى المذكور لزم تقدم وجوب

الوجود على نفسه وفيه ما فيه واللازم على هذا الشق كون الواجب معلولا لغيره وهو

التعين ان اراد بالتعين الوجود المعين من التعين يختار انه لا لزوم

بينه وبين الوجوب قوله لكن الى حاره اقول الاظهر ان يقول فلما ان اراد بالتعين في هذا

المقول التعين المعين فاللزوم م وبطلان اللازم مم واستند [illegible] وان اراد

تعين ما فالملزوم [illegible] مم [illegible] واستند الامام الرازي في اسرار التنزيل

على التوحيد بوجوه الاول برهان التمانع وتحقيقه انه لو فرض الهان لكان يلزم

وقوع مقدور واحد معين [illegible] بقادرين مستقلين فيلزم استغناء المقدور المعين

عن كل السببين فيجمع الاستغناء والاحتياج بالنسبة الى العلة في شيء واحد وانه

بيان الملازمة ان المفروض كون كل منهما قادرا على جميع المقدورات فيكون مقدور

كل منهما مقدورا للاخر فاذا اتفقا على ايجاد المقدورات لا يكون [illegible] وقوع مقدور [illegible]

افلا حاجة الى توسط الآخر بكون كل منهما مريدا مستقلا بالايجاد فيلزم ما ذكرنا واقول ان اللازم

جواز توارد كل مقدور في حد ذاته عن كل ويجوز ان لا يتوقف اصلا في ايجاد شيء

بان امكن ذلك والمحذور لزوم ما لا يلزم على التقدير الاتفاق على انا نقول ان الالهين تعالى

يجوز ان لا يكون ممكنا لاستلزامه المحذور بعينه فتدبر الثالث انه لو فرض الالهان

فاما ان يصح عليهما التخالف اولا والاول يح لكونه مستلزما للعجز على ما هو مر بيانه

الشارح وكذا الثاني للزوم ان لا يقدر شيء منهما على ما للآخر خلاف الآخر فيلزم عجزهما

اقول لزوم العجز على الشق الاخير ممنوع مستندا بان منع الواجب من التأثير يجوز

ان يكون محالا لا مقدورا له فلا يكون عجزا اصلا والكلام في الشق الاول

قد مر الرابع انه لو فرض الالهان لابد من امتياز كل منهما عن الآخر وما به الامتياز

ان كان صفة كمال فالخالي عن هذه ناقص ولا يكون الها وان لم يكن صفة كمال

فالموصوف به لا يكون كاملا بل ناقصا والناقص لا يكون الها الخامس ان ما به الاحتياج

ان كان معتبرا في الالهية لم يكن لكل منهما الها وان لم يكن معتبرا لم يكن الاتصاف

واجبا فيفتقر الى المخصص فالموصوف محتاج فلا يكون الها اذا عرفت هذا فاقول في

الوجهين بحث ظاهر اما اولا فبجواز امتيازهما بذاتيهما بل لا تشترك الا في الوجوب

فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلان ما به الامتياز في كل منهما صفة كمال

فيه لا في غيره فلا نسلم ان الخالي عن هذه الصفة ناقص وكذا ما به الامتياز في كل

يجوز ان يعتبر في الالهية دون غيره فلا محذور على ان الاحتياج في الوجود محل مناقشة

فتدبر وله وجوه اخر مذكورة في المطولات بلغ المجموع الى عشرين تركنا ذكره مخافة زيادة الاطناب

قوله منشأ الكمال مشاركة في تمام الماهية اذ المثلان ما تشاركا

في تمام الماهية كما مر في مبحث التقابل في الشرح فيلزم ان يكون له تعالى شريك وقد بين ان

وجوب الوجود يدل على نفي التركيب مطلقا مما شك له ولو تم ما تقرر من ان لا ماهية للواجب
يلزم ان يتحقق تسلسل ايضا اذ الاشتراك في تمام الماهية يمتنع التميز فرع الماهية فلا بد ان
الواجب لا يكون مركبا اه اقول فيه بحث وجوب الوجود يدل على نفي التركيب الخارجي لا
مطلقا كما ذكره الشارح هناك مع ما ان ما علم تتبين من كلامه سابقا واعلم ان القسمة
على ضربين قسمة الكل الى الاجزاء وهي تجزية وتحليله الى ما يساويها كانت فعلية او لا
في عرف المحققين من عدم القسمة بهذا المعنى بالاحدية ومنه قولهم الله احد اي غير
منقسم الى الاجزاء سواء كانت مقدارية موجودة بالفعل في الكل كالعناصر في
المركبات التامة على ما هو التحقيق او بالقوة كالاجزاء الوهمية للجسم المتصل الواحد
او غير مقدارية كالجنس والفصل وثانيهما قسمة الكلي الى جزئياته وهذه القسمة تحصيل الاقسام
بما حمل على مختلف بالعدد وهي الجزئيات لا تجزية وتفصيل ويعبر عن عدم القسمة بهذا المعنى
بالواحدية ومنه الله واحد انه ليس متعددا ونقل المحقق الدواني عن بعض رسائل الشيخ
ان الاحدية بتحقيق عدم قبول القسمة مطلقا معناها كما يتوهم الكل من قولهم ان الاحدية
تستلزم عدم القسمة مطلقا وعلى هذا يكون الاستلزام بان الاحدية هو عدم القسمة الكلية
الى الاجزاء مطلقا حتى تحققت تحقق عدم التعدد بالبيان المنقول عن الشيخ في التوحيد من انه
يلزم تحقق الكثير بدون الواحد او عروض وجوب الوجود وكل منها كلا كما فصله في
ان الاحدية مستلزمة لعدم القسمة بالمعنى وقد مر تفصيل الكلام في الواحدية في الهي الشريك
واما الاحدية فبيانه على ما نقل الفارابي في رسالة اثبات الواجب لصدر الدين المحقق وزرجها
بعد التلخيص والتحصيل والتنقيح والتفصيل ان الواجب لو كان منقسما الى الاجزاء لكان كل
جزء منه ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وان كان واحد منها واجبا كان الكل الواجب
هو الجزء لا تعدد الواجب وان لم يكن شيء منها واجبا فان كانت اجزاء مقدارية

موجودة في الخارج بالفعل لزم امكانه واللازم لبطلان اللازم كما لو كانت مقدارية
موجودة بالقوة كانت ذات الجزء الا بوصف الجزئية يكتنفه الجسم المتصل الواحد
اقرب الى الوجود واذا قسم العقل مع ذات الكل الى الوجود وفرض ان
من الاجزاء ليس بواجب فيلزم ان يكون ذات الممكن اقرب الى الوجود من الواجب
الذي هو الكل مع ان الجزء موجود بالقوة والجزء وان كان تحليليا انتزعه العقل بمعونة
تفصيل ذات الجزء الاخير ذات من كتم العدم وذات الجزء بهذا المعنى اقرب الى الوجود
من الكل عقلا وان كانت الاجزاء العقلية كالجنس والفصل ماخوذة كل منهما عن امر
خارجي بان يكون الجنس ماخوذا عن المادة والفصل عن الصورة لزم امكان الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا والحاصل انه لو كان الواجب اجزاء فان كان كل منها او بعض منها
واجبا لزم تعدد الواجب وان لم يكن شيء منها واجبا فان كانت مقدارية لزم
امكان الواجب وكذا ان كانت عقلية ماخوذة من الخارج هذا غاية الكلام في ابطال التركيب
معنى احتمال واحد هو ان يكون له اجزاء عقلية ماخوذة عن امر واحد خارجي با
مختلفة فان استلزامه للامكان غير بين ولا مبين واشار في شرح الرسالة الى ان الشيخ
الرئيس اشار الى ان النفي في هذا المقام ليس الا الاجزاء المستلزمة للكثرة الخارجية
مع الاجزاء الخارجية والعقلية الماخوذة منها لا مطلقا على ما يستفاد من ظواهر عباراتهم
وصرح به الاعاظم وقال المدقق الدواني محصله بعد التلخيص والتفصيل ان الواجب لا يجوز
ان يكون مركبا من الجنس والفصل لان الجنس من حد ذاته لا يحصل الا بالفصل فلا يكون
موجودا بذاته لانه محتاج الى المحصل فلا يكون وجودا متاكدا وقد تقرر ان الواجب لذاته
عين الوجود المتاكد فيكون ما فرض جنسا خارجا عنه اذ لو كان عينه لكان وجودا
متاكدا هذا غاية ما يمكن ان يقال في تحرير كلامه وفيه بحث اما اولا فلانا نختار ان اللازم جاز ذكره

١٠٤

احتياج الجنس في التحصيل الى الفصل لا احتياج الواجب المركب منهما الى الاجزاء فقط

لاني المايع الى المحصل وفيه ما فيه واما ثانيا فلان ايضا اليه الكلام بسلم لزوم مطلق احتياج

الماهية في المايع ان اللازم احتياج شي من جنسه الى نفس حصة اخرى او جنس الى الفصل

نفس الماهية في المايع واستحالة اللازم ثمه لا امانالث فلانا نقول من ان التحصيل بالجنس ثمه

اذ لوازم ما ذكره لكان الفصل ايضا خارجيا لاحتياجه في التحصيل الى التعيين الا ان يلتزم

ان التعيين فرع الوجود وفيه ما فيه ويستدل لو كان الواجب جزء اذ ان كان من نوعه

لزم تعدد الواجب وقد مر امتناعه وان لم يكن من نوعه كان ممكنا لانحصار الموجود

في الواجب والممكن فلم يكن المركب منهما واجبا واقول فيه نظر اذ الجنس والفصل

عقليان وجودهما في المايع على القول بوجود الكلي الطبيعي عين وجود الماهية فان اراد

بقوله جزؤه ان كان من نوعه لزم التعدد وان الجزء على تقدير الوجود الى الخارج ان كان

من نوعه يلزم التعدد فاللازم ثمه لما ذكرنا من ان الجزء على تقدير الوجود عين الكل ولا

تعدد فيه في المايع وان اراد من حيث هو جزؤه نختار الشق الثاني ونمنع قوله

كان ممكنا وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا في المايع وهو من حيث هو جزء ليس في

المايع وعلى تقدير لزوم الامكان نظرا الى الوجود الذهني نمنع قوله فلم يكن المركب منهما

واجبا وانما يكون كذلك اذا كان تركيبا خارجيا وليس كذلك ليعرف ان الواجب اه

اقول عدم كونه متحيزا على تقدير كون الجزء هو الامكان ثمه اذ كل متحيز قابل للانقسام في

المايع وكذا على تقدير ان يراد به الوضع وقبول الاشارة اذ كل ما له وضع فهو منقسم

بوجه قد سبق ان الواجب غير منقسم فلا يكون متحيزا بهذا الوجه اختصاره والخفيف لما يجي

في الشرح من قوله والجسم لو كان متحيزا لامكان الخلاء ان اقول ادعاء امكان الخلاء

في حل ما به قد العهو غير معقول التقرير يجي في مبحث الجواهر بالسماه والمستغنى عن القابل جبا اه

لعله اراد بالواجب المعين اذ لو اريد به المطلق لم يحسن الترديد فيرد الغير بانه اما واجب

او ممكن على تقدير كون ذلك الغير ممكنا ثم انه لو كان المستغنى عن الواجب يكون غير واجب
اذ لا تعدد في الواجب كما سبق فلو كان المستغنى عن الواجب ممكنا لزم تحقق الممكن بلا
وانه مع ترجح يلزم تعدد الواجب وهو باطل وهذا الوجه اخصر مما ذكره   تعالى لم لا يجوز ان يكون
المتمكن هو الواجب اه يعني لو كان المتمكن هو الواجب فلا يخلو وجود المكان بدون
المتمكن ولا خفاء في ان هذا منع لمقدمة استدل عليها بقوله لا امكان الخلاء الموافق
القانون المبرهن عليه ان الاستخلاف بارجاع المنع الى مقدمة دليلها
لكان المنع مدفوعا غير لجواز ان يكون الواجب متحيزا وذلك مستلزم العدم الا
ان يثبت بالاحتياج الى الحيز فيرجع الى ما سبق او يبنى الكلام على امتناع اتصافه
بالحوادث   ولا يكون جزءا لا يتجزى اه المناسب لتسمية بطلان الجزء
لزم انقسامه بحسبه اه هذا على تقدير كون الحلول سريانيا اما مطلق الحلول   اقول
فيه خفاء اه اقول يمكن توجيه كلام الشارح بوجه يكون نفي الاتحاد من فروع وجوب
الوجود بان يقال لو اتحد الواجب بغيره يلزم ان يكون الواجب ممكنا او غير الواجب
ممكنا لما تقرر من عدم تعدد الواجب فاذا اتحد الواجب بممكن ان يصير هويتهما واحدة
لا يخفى التعدد في الواقع كان الممكن واجبا والوجوب ممكنا ولا شك انهم
وجه اللزوم ان ذلك الحادث اه اقول ثم هذا الوجه الدليل لا يدل على عدم جواز اتصافه
بالسلوب والاضافات الحادثة الغير اذ لو اتصف بها ما امكن ان يكون تلك الصفة صفة
كمالا لكان المنزه عنه ناقصا وقد خلا عنه قبل الحدوث وسوق الكلام وهذا يقتضي
التي يستدرك بالشيء بعد ذلك بقوله الادلة المذكورة اه لكونها على ادلة المتقدم ويمكن
ان المنزه عن الصفة مع جواز الاتصاف بها لا مطلقا ولكون الاتصاف بالصفة الاضافية
جائزا لزم اذ يجوز اتصافه بالمستدعي جواز كون ما يضيف له ازليا كالاجسام ونحو

وهذا امر جائز في الحادث الغير الاضافي كما لا يخفى وفيه تأمل اذ حاصل المنع مشترك

غاية الامر عدم جريان المسئلة المذكورة ويكفي في السند ان يق يجوز ان يكون الاتصاف

بالحادث مشروطا بان الاتصاف ممكنا في نفسه والدليل منقوض ايضا بتعلقات الصفات

الحقيقية الزائدة الا ان يقال المستدل لا يقول بزيادة الصفات فتأمل

وحينئذ بان نحو ذات الواجب اه اقول هذا الجواب على تقدير تمام ابطال السند الاخص

لجواز ان يستند المنع ظ اذ ان لا يكون الاتصاف مشروطا بزمان الاتصاف حكما في

الواقع كما ذكرنا وابطال الاخص غير مفيد ولو سلك هذا المسلك يمكن ابطال سند هو

الاعم من المنع الذي ذكره الشارح بان يق لو كان اتصافه بكل حادث مسبوقا بآخر لا

اخر لا الى النهاية لزم قدم العالم او فرد ما من الحادث قديم ح وهو عين الواجب او

صفاته الثبوتية فيكون من الممكنات وانه باطل باتفاق المليين الثاني وهو المتجه اه

اقول هذا ايضا منقوض بالصفات الاضافية وهو هكذا الجواب مشترك والنقض بتعلقات الصفات

الحقيقية ان الدليل المطروح في الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات على الذات

لا ازلية جواده اه غير ازلية جواد الحوادث لوصف الحدوث كما يدل عليه

قوله وحين الكلام اه اما الملازمة فلوجهين اه على القول بزيادة الصفات الحقيقية

على الذات وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات

فمقصد الدليل المذكور طريان الدليل هناك لوجهين الملازمة كما لا يخفى الا ان

يق ان المستدل لا يقول بزيادة الصفات الزائدة القديمة والجواب ان هذا انما

يلزم اذا لم يكن الصفة في وقت خالية عن التعلق مع ان الثاني الازل خالية عنه كما

لظهوره زوال العدم الازلي اه والالم يوجد حادث ولا يجوز بانه لئن اه

لفظ متعلقا ههنا ليس محلا والصفة الحقيقية الاعلق لها كما في القسم الثاني والثالث

والاولى تركه او ادراك الملائم او شرح الاشارات للمحقق ان اللذة ادراك ونيل
للملائم من حيث هو ملائم تمام بذا شرح اه اعترض عليه بان اثبات الصفات
الزائدة يوجب تعدد القدماء وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال من اثبت
الثمانية او اكثر واجاب عنه الاشاعرة بان صفات الله ليست عين الذات ولا غيرها
وفسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يصح انفكاكهما
والاثنينية والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فيتصور بينهما [illegible] ورد عليهم
ان ارادوا الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم والصانع وبالعرض والمحل لاستحالة
العالم بدون الصانع والعرض بدون المحل وان اكتفوا بجانب واحد لزم ان يكون الجزء
مغاير الكل ولم يقولوا به اذ لا استحالة في وجود الجزء بدونه وكذا يلزم المغايرة بين
الذات والصفة مع تصريحهم بعدم المغايرة بينهما لجواز وجود الذات بدون الصفة
واجيب عن النقض بالعالم والصانع بان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود
وفي الحيز وجواز انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وكذا انفكاك العالم عن الصانع
عن العالم في الوجود وكذا انفكاك العالم عن الصانع في الحيز لاستحالة تحيز الصانع ولا
لا يخفى ما فيه من التكلف وعن النقض بالصفات بان ما مر جوابه هو عدم المغايرة
بين الذات والصفات اللازمة لا مطلقا ولا يجوز انفكاك الذات عن الصفة اللازمة
ورد الجواب المذكور بان المحذور اللازم هو تعدد القدماء باق ولا يجدي مجرد اصطلاح
في التسمية فالوجه في دفع التكفير ما قيل من ان المكفر قائل بذوات قديمة لا [illegible]
وصفات قديمة فتدبر   قوله حسبنا والمصنف نفى هذه الامور كلها اه وكذا
ان وجوده عين ذاته كما في مبحث الوجود فالدليل على ذلك على ما مر في مبحث الوجود
وحرره المحقق الدواني ان الوجود لو كان زائدا على ذاته لا تصف ذاته في نفس الامر

وان لم يكن موجودا في الواقع وكل ما يغاير الشيء ويتصف ذلك الشيء به جملة بل لابد
من العلة المفيدة وهذا خلاف ما تشبهه فيه والعلوان لو كان نفس الذات يلزم تقدم الشيء
على نفسه بالوجود او العقل يحكم ببديهته ان المفيد للوجود لابد ان يكون موجودا والفرق
بين وجوده بنفسه ووجوده بغيره تحكم صرف فوجوده بمقتضى ذاته في نفس الامر ووجوب وجوده
عبارة عن تاكده بحيث لا يتطرق اليه شائبة العدم فهو الوجود البحت الغني عن كل ما عداه
لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل كما ذكره تحرير الدليل ان العلم
والقدرة تعدد الحيثية وكذا سائر الصفات ان كانت زائدة على الذات في نفس الامر
لكان حكمنا لذواتها بعدم تعدد الواجب فلا بد لها من علة مفيدة ومفيدة الذات لا غير لامتناع
احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى الممكن ويلزم ان يكون ناقصا في حد ذاته مستكملا بغيره
اولى مفيدة الذات بغير واسطة او بواسطة لامتناع تعدد الواجب وعلى التقديرين يكون
الواجب فاعلا للصفة وقابلا لها لامتناع قيام صفة الشيء بغيره ذاته لكنه اذا الواجب
بسيط البسيط الحقيقي لا يجوز ان يكون فاعلا لشيء او قابلا له وبيانه على ما حرره
صدر المحققين ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
والفاعل عند استجماع شرائطه وانتفاء موانعه يصير فاعلا بالفعل ويجب وجود المفعول له ومجرد
استعداد القابلية لا يصير فاعلا بالفعل والمفعول واجب الصدور عنه بخلاف القابل
فانه بمجرد استعداده الذي هو الامكان الاستعدادي لقبول الشيء يصير قابلا له بالفعل سواء
حصل منه ذلك الشيء او لا وان لا يجوز ان يكون القابل من حيث هو قابل متصفا بالقبول
لا يكون ... ان يكون نسبته الى المقبول بالامكان فاذا كان امرا ذي حيثيتين فاعلا لشيء وقابلا
لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب لكونه فاعلا بالفعل والامكان لكونه قابلا
له بالفعل من جهة واحدة وبينهما منافاة وهو ظاهر هذا غاية تحرير الدليل ويبقى شيء

انه لو ثبت بساطة الواجب بمعنى عدم التركيب فمع التمييز في الفصل لما جوز كل واحد منهما من اجزاء الواجب

فلم يلزم عدم كونه ذا حقيقة فيجوز كونه تاما عاقلا وفاعلا للشيء والا من جهتين وجبه احواله محتاج

لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية زائدة على

الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة

تعدد الواجب فيلزم ان لا يكون مستقلا في صفاته بل محتاجا الى الممكن مع

انه غني عن العالمين هذا وان كان اقناعيا لا تأثير في العقول كالبراهين اليقينية

واعلم ان الواجب على تحقيق المصنف والحكماء وجود خاص قائم بذاته غير قائم بغيره هو موجود

وتشخصه عين ذاته فهو متشخص بذاته لا بسبب التشخص الزائد عالم بذاته لا بصفة

العلم الزائد وقادر بذاته لا بصفة القدرة القائمة بذاته وهكذا الحال في سائر الصفات

الحقيقية كما مر والحاصل ان مصداق حمل الموجود والعالم والقادر وكذا سائر الصفات

نفس هويته البسيطة لا قيام المبدأ به كما في الممكنات بمعنى ان ذاته البسيط كافية

في ترتب آثار الوجود والعلم والقدرة وغيرها وهذا هو المراد من كون الوجود والعلم والقدرة

وغيرها نفس الذات غير زائد عليها قال صدر المدققين لا حاجة الى هذا التكلف اذ الموجود

معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست وهذا لا يستدعي قيام الوجود به وكذا العالم ما يعبر

عنه بدانا والقادر ما يعبر عنه وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وتعبير الموجود بما قام به الوجود

والعالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بحسب اللغة ولما دل الدليل على

عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به ذاته موجود عالم قادر علم ان

القيام المبدأ به غير لازم وجه متين هذا القول ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به

في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة

الى زيد وثانيهما عين زيد في الخارج يصح حملها عليه مواطاة وزيد دال على الهيئة والصفة في الاول

لیا بینه للموصوف فی الواقع والثانی عینه فیه والمراد بقولهم ان صفاته تعالی عین ذاته
ان الصفات من القسم الثانی لا الاول ایرادنا علی الذات وقد عرفت ان قیام المبدأ
بغیر لازم مصحح کون الصفات عین الذات من غیر تکلف وقال المدقق الدوانی
وهذا التوجیه مشترک بین الواجب وغیره فلا یصح توجیه کلامهم بهذا ولا یخفی ما فیه فان
قیام المبدأ بالموصوف فی غیر الواجب مستحیل فلا اشتراک قطعا والاشتراک بمجرد کون
الصفات عین الجواز غیر مفید واعترض علیه بانا لا نعم قد عرفت امتناع کون
الواحد فاعلا وقابلا لکن من جهة واحدة وکون الجهة ههنا واحدة انما هو علی تقدیر ان
یکون الواجب بسیطا حقیقیا والمقصود منه کثرة اعتباریة فقط فافهم ثم اذا ما فتحنا
العین ای قول هذا الکلام ظاهره یدل علی ان الرؤیة هو الادراک بالة الباصرة بفتح العین
بعد التغمیض المسبوق بمعرفة المرئی بالحد او الرسم والظاهر ان الرؤیة هو الادراک بالباصرة
مطلقا کما هو المشهور بین الجمهور والمذکور فی المواقف فی تحریر محل النزاع اما اذا
نظرنا الی الشمس فرأیناها ثم غمضنا العین فعند التغمیض نعلم الشمس علما جلیا و[illegible]
وهذه الحالة مغایرة للحالة الاولی التی هی الرؤیة بالضرورة انتهی ووافقه السید المحقق الشریف
وموافقه کلام العلامة التفتازانی فی شرح العقائد ولعل معتقد الشارح ان الرؤیة التی
هی محل النزاع ما ذکره اولا من ان الرؤیة هی الادراک بالباصرة حالة زائدة علی الحاصل
العلم [illegible] اولا ان معرفة الشمس تحصل بالحد او الرسم ثم اذا ابصرت واغمضت العین
تحصل حال الاغماض حالة زائدة علی الحاصلة من الحد والرسم ولا شک ان هذه الحالة
الثانیة الباقیة وقت الاغماض الزائدة علی الاول بواسطة الابصار کما ان الحالة
الثالثة الحاصلة بعد فتح العین زائدة علی الاولین والحاصل ان الرؤیة حالة زائدة
علی المعرفة اذ حال السابعة بعد الاغماض زائدة علی المعرفة الحاصلة بالحد او الرسم بدیهة

الاغماض
وما ذكرنا لك الا بالابصار اذ لولا الابصار لم يحصل حالة زائدة على المرتبة السابقة وبعد
تسمية ذلك تحت العين يحصل حالة اخرى فوق الثانية فظهر من ذلك ان العلة الموجبة
هو الابصار و قوله فسميها الرؤية اي يسمى الادراك الكامل بفتح العين
سواء كان قبل الاغماض او بعده اذ الادراك الكامل بعد الاغماض المسبوق بما ذكر
رؤية بالمعنى المتنازع فيه هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام وهذا الحكم من تعريف
والتعليق الى الممكن ممكن اه استقرار الجبل وان امكن في حد ذاته الا انه غير ممكن بانسبة
تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره ولازم ان الرؤية معلقة باستقرار الجبل في حد
ذاته والظاهر انها معلقة باستقراره مع تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره اذا انه كان الجبل
وقت التجلي يؤيده ولا شك ان استقراره في الواقع مع تعلق ارادته تعالى بعدم استقراره
فلم يتم الاستدلال بالاية على امكان الرؤية ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من قوله
وعلى الوجه الثاني بانه اه وح يندفع الجواب الثاني ايضا اذ المخالف لا يلزم ان يكون معلوما
تاما كما في هرشيه على السابق الثالث انه لا يكون الجواب اه اقول الوجه
بانه ليس للمانع مذهب فله ان يقول ان القصد من الجواب نفي العلم القراري وكونه مما
لم يراه المعتزلة غير مضر ولو بني الكلام على راي المعتزلة لكان الدليل جدليا الا تحقيقا
على ما ذكر بان الاجماع على هذا المعنى لا يكون الدليل برهانيا بل الزاميا واما ثانيا
فلان انه كان الجبل اه اقول مقصد المعترض ان مطلوب موسى عليه السلام انه ظهر من ايات وعلم
ان يكون الغرض من قوله لن تراني نفي تمكين موسى عليه السلام من رؤيتها والنظر الى الجبل حال
الا انه كان صار مغشيا فظهر انه لا يطيق من رؤية معنى هذه الاية فيستقيم نفي رؤية الاية
بالمعنى المذكور مع الابصار ان في الوجه الثاني من الاعتراض لتكلفات كثيرة كيف الارتباط
قوله ح ولكن انظر الى الجبل لسابقه بعد ارتكاب الحذف فرايت موافقة من السابق غرض

فقالوا للملك لو سألت الله ربك ان تنظر اليه لاجابك وكشفت لنا كيف هو فانظر الیه

حتى نعرفه فقال موسى عم يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له وانما يعرف بآياته

ويعلم بعلاماته فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله فقال موسى عم يا رب انك قد سمعت مقالة

بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله تع اليه يا موسى سلني ما سألوك فلن

اؤاخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل

فان استقر مكانه وهو يهوي فسوف تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه

فلما تجلى ربه للجبل بآية من آياته جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق موسى عم قال سبحانك

تبت اليك يقول رجعت الى معرفتي بك من جهل قومي وانا اول المؤمنين منهم بانك

لا ترى انتهى كلامه والجوى الرضى لا يشتبس لو تكونه يجوز ان يسار ربه وكذلك

والتجلي على تخيل الذي تاره وقد يكون التجلي والجوى اسما مصدرا وصنع الجبل اسقطه

والوجه والهبة يموز والصاعقة نار تسقط من السماء في رعد شديد او الصاعقة

وليق ... فلان اي سار به ... او كه دكا اذا ضربته وكسرته

سويته بالارض وخر منه خرورا اي سقط ... صعقا اي غشي عليه كذا في الصحاح

ولا يخفى ما بعده بكثير مما ذكر من زيادة الاستيعاب ثم اعلم ان سماع القوم كلام الله تع من جميع الجهات

يوجب ان يكونوا كليما فوجه اختصاصه موسى عم بما ذكرناه في تحسب الكلام ارادة المقصد

الاصلي اسماعه علم بهذا الوجه اكراما له واسماعهم انما هو بالتبعية زيادة الاطمينانية

قال صاحب المواقف ان العلم لا يقبل التفاوت فانه صفة توجب تجليا لا يحتمل

متعلقه نقيضه بوجه من الوجوه وهنا كلام ذكره الشارح في موقف العلم من الاعراض والقول الى

الطلب على ما يجي كما في طلب ابراهيم عم قوله ليسوا الاعراض بالكل من السنع والنقض

متصور اما الاول فان لنع ... الاستدلال لو امتنع لما سأل ربه ان يرى ...

الجواز سؤال الصحيح العليم بانتسابها عن زيادة الطمأنينة كما ان ابراهيم عم كان مؤمنا
باحياء الموتى لكن طلب كيفيته لزيادة الطمأنينة واما بالنقض فبأن ما نوح لو تم باذكره
المستدل في بيان الملازمة من قوله لا شيء اما ان يكون آه لزم ان يجوز جواز طلب
ابراهيم عم كيفية احياء الموتى بيان الملازمة ان خلاصة الوجه جارية هاهنا كما لا يخفى
ان كان مصدقا ابراهيم عم باحياء الموتى فلا يجوز طلب كيفيته لكونه عبثا وان لم يصدق
به لما حصل ما يجب الايمان به اذ احياء الموتى لا يكون عينا خيليا وقد وصفه الله
بانه ... الملازمة مستحيل ونقول يمكن ان الحق في ايجاد الملكي طلب الخليل عم احياء
الموتى ان مقصوده طلب عين اليقين بعد حصول علم اليقين وذكر في التواريخ الكشاف
اخبر وروي ان الصحيح اوحى الى ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب احياء احياء
تعلمه فعلها ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه وهذا التأويل
مما وجدته في عيون الرضا منسوبا الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا عم حين
سأل عنه المأمون حيث قال المأمون يا ابن رسول الله اخبرني عن قول ابراهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الرضا عم
ان الله كان اوحى الى ابراهيم اني متخذ من عبادي خليلا ان سألني احياء الموتى اجبته
فوقع في نفس ابراهيم عم انه ذلك الخليل فقال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على الخلة ثم فصل عم بعد الآية وحاصل
التأويل ان الصحيح سأل عنه الكلام ليؤمن باحياء الموتى حتى يطلب كيفيته فقال
ابراهيم عم انا اومن باحياء الموتى ولكن طلبي له ليطمئن قلبي بان لك الخليل الذي
يستجاب له سؤال احياء الموتى وعلى الوجه الثاني اداء وايرد
على الوجه الثالث اذ استدلوا بهذه الآية على عدم جواز اسناد القبح باليقين على

باستقرار الجبل حال حركته واستقراره فی ملك الطائر ثم ما ذكرتم المعلقة عليه حيلته

من جوابه نامر فلا تغفل وانت خبير بعد ما ذكرنا ان سياق الاستدلال يعيده الاية

على عدم جواز الرؤية اقرب بالعبارة من الاستدلال بها على جوازه كيف وكلام

الامام على ما نقلنا عن التفسير حيث قال فان استقر مكانه وهو يعيد

يسير على عدم الجواز فافهم وجيب بانها كلها اقوال معرفت مما ذكرنا

الايراد على الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف وكون الرؤية معلقة

الجبل من حيث هو هو واستعد ما عرفت ونقول الفهم يجوز ان يكون معلقة

الى الجبل وقت الترول لشرط وعدم لزوم الاختلال فى الكلام ثم لو حصل الكلام

الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد النظر لشرط الاندكاك والامر ان يقع

يقع الرؤية ولا اختلال فيه كما لا يخفى على النبيه ونقلنا عن عنوان الرضا يؤيده هذا كما

لا يخفى فلما المراد به اه قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار

عقيب النظر لشرط التزحل والاندكاك ذلا توجيه السوال قطعا

الجبل حال الحركة ممكن اه اقول فيه انه ان اراد الاستقرار حال الحركة لشرط الاتصاف

فلا شك فى عدم امكانه وكذا العبد يتعلق ارادة الله تعالى بحركته والسكون

والافتراق اه ظهور رؤية السكون وكذا الاجتماع والافتراق ثم خصوصا اذا

كان السكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة واظهر انهما مدركة بوسيلة الحس

وذلك لا نرى الطول اه كون الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات

ثم يجوز ان يكون غير الطول عن العرض بواسطة ان الطول مدرك بوسيلة

الباصرة لا انه مبصر بالذات فافهم وغير الطول من رؤية الجواهر اه

لو تم ما ذكره لدل على ان رؤية الطول من رؤية الجواهر المفردة التي هي ظاهر بسيط لا رؤية كلها

قوله فالحال في العرض لان نسبة الصحة اه فيه انه يجوز ان لا يكون العدم مانعا
مطلقة الرؤية فلا يكون نسبتها الى الوجود والعدم على السوية فتدبر اما الوجود
او الحدوث اه يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة الرؤية الباري تعالى لانه عبارة عن الوجود اه يجوز
ان يكون الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود المسبوق بالعدم وح لا يلزم ان
يكون العدم جزء العلة فتامل فيه والا مشترك بينها وبين الواجب اه عم
لا نرفع ان العلة يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث وليس مشتركا بينها
وبين الواجب كما لا يخفى ثم اقول المشترك بينها وبين الواجب هو الوجود المطلق
موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به المعدوم
في الخارج كما ذكره في العلم من ان المراد بالعلة اه اقول فيه بعد التكلف ان
يكون الوجود من هذا القبيل عن ما تقرر من ان الامور الاعتبارية معا
اه اي الامكان الذاتي لا الاستعدادي اذ الامكان الاستعدادي موجود في
الاعيان بزعم الحكماء وفيه ان هذا غير ثابت فلا ان يقول مطلقا الامكان امر عدمي اعتباري
فان الامكان ايضا مشترك اه لان مراده الامكان الاستعدادي اعتباريا
ثم اقول لو تم الوجه المذكور لكان العلة المستندة الاخص لوجود مستندا الى كما يه
فان المعدوم متصف بالامكان اه لو اريد في الامكان بشرط الوجود
اندفع ذلك وجه اندفاعه اه اقول قدم في كلامه ان الكل مندفع بان المراد بالعلة
ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثرة بهذا القدر يندفع الاعتراض الثالث ولا حاجة الى
التفصيل الذي هو مورد الاعتراض الاول بل يكفي ان يقال المراد بالعلة ما ذكرنا لا المؤثر
حتى يتوجه عليه انه لا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة حسبما بان بما ذكره

عن جواز تعدد العلل المؤثرة للمعلول الشخصي وما ذكره من ان متعلق الرؤية لا يجوز

ان يكون من الحقيقة صفاتها غيرهم والسلبيات غير تام لما ستذكره في الاضافات من ان الاضافات

مشتركة في ملك الصور او خصوصية ذاته الموجودة فلا تغفل مثل ان الهوية المطلقة

بهذا الكلام للسيد المحقق في شرح المواقف حيث قال بعد ذكر الدليل المنقول المذكور

والمقدر بان المقوى اى صاحب المواقف من بروح المسلك النقطه لاثبات صحة رؤيته تعالى

لكن لا يلتبس على الفطنة المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة اى انه ما ذكره انه

انما يتصور لتحقق الرؤية اه اى بعد صح ان الوجود المشترك متعلق الرؤية

لا مطلقا كما لا يخفى . واجاب الآمدي بان المتمسك اه انت خبير بان مع اعتقاد

التمسك لا يعينه في الاستدلال او للخصم ان يمنع معتقده فالوجه الاولى ان الوجود

معنى لما في موجب الوجود هذا ولا يخفى ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن تسمية

الوجود المطلق وهو لا يصح متعلق للرؤية كما ذكرنا الا ان الوجود اه اقول الدليل

الذي استدل الشيخ الاشعري لو تم لدل على عدم زيادة الوجود في الواجب على الماهية حيث

قال لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم وانه محال ولما لم يكن قائلا بالوجود الذهني

يلزم ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته في نفس الامر فتامل جدا . والمعقول اه اما تعلق

به اه لا مر ان يقول مثل ذلك في رؤيته تعالى واما النقض بصحة الملموسية اه اقول

فرق بين لا صحة الملموسية وبين صحة المشمومية والمذوقية والمسموعية اذ كل ما يوجد في الخارج

اه يمكن بيان التفرقة بينهما بان تعلق اللمس بشيء يقتضي كون الشيء موجودا خارجيا

معد ما فالرؤية على المخلوق بخلاف تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على

التعلق بل التعلق المذكور دخل في وجود المخلوق في الخارج . واما الاجماع باتفاق

الاقراء اه الشيوخ والمعتزلة يعنون انعقاد الاجماع على ذلك في وقت من الاوقات

ولهم بأحاديث دالة على عدمها كما نقلها عن عيون الرضا وما ذكره [illegible]
الرضا عليه السلام في قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة يعني مشرقة تنتظر ثواب ربها
[illegible] على حرص [illegible] لاحتمال ان يكون [illegible]
لا يخفى ان المعترض نافع بكيفية الاحتمال فمقابلة كلامه بالقول بان النظر الموصول
بالى [illegible] لازم مثبت والقول بانه يجب ان يكون النظر من الاثبات معنى الا
[illegible] فان المعترض النظر الموصول بالى قد جاء بمعنى
الانتظار [illegible] والشعر والاثر [illegible] في الصحاح والازهري
[illegible] ولو سلم محمله هنا ناظرا الى ان الجواب منع وهو انما
يصح اذا كان الاعتراض ابطال المعتقد لا مساع ان الطريقة بطريق المنع غير بعيد بان
[illegible] اي النظر الموصول بالى موضوع للرؤية لم لا يجوز ان يكون موضوعا لطلب
[illegible] الاستدراج لا الجواب بالمنع كما لا يخفى بحسب
الحمل عليها [illegible] بانه اوضح احمالا كل منها مكيف بحسب الحمل على رؤيتها وكيف
يكون الاية نصا في وقوع الرؤية كما ذكره بقوله واما النص من الكتاب فقوله تعالى
وجوه [illegible] الحمل على كونهم مجوزا لرؤيته للمعتزلة ان يقولوا انا امتنع عقلا رؤيته
تعالى يجب ان الكتاب خلاف الظاهر من الاية وهو لا ينافي ما ذكره البعض [illegible] لا يخفى
[illegible] وجوه هذا التفسير لا يتم الاستدلال اذ ما ذكره هذا التفسير لا يستلزم الرؤية كما لا يخفى
فلا يلزم من الاية ما هو المطلوب المستدل من جعل الاية نصا في وقوع الرؤية حيث قال و
اما النص من الكتاب فقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى الاية الا ان يقال لم يرد بالنص
ما لا يحتمل الخلاف بل اراد به القرآن والحديث [illegible] ان روى بعض
المعجم [illegible] وهو الظلم اي لا يظلم بعضكم بعضا في رؤيته فراده البعض [illegible] بالبعض

بالمشتبه بين العام وهو الازدحام اي لا تزدحم بعضكم بعضا في رؤيته ...

والظاهر انه ان يقولوا التبعيد تصحيح الرؤية اما مبنيا عدم جواز الرؤية قال وشهد الرؤية

في هذا الحديث يعني السلم وجبه ما بنه او بالانطباع كما انه باشتراط حصول

المقابلة المستنيرة للعين السليمة كما ذكره صاحب الاشراق

جوز ذا رؤيته اهل الصين اه لا يخفى ان الرؤية كما هي حصول في ...

المرئي في جهة والرائي له مماسه فلو اطلقوا الرؤية على مشترط على ...

التام لا نزاع الا كسب اللفظ والقول بان السابق ما دل على ...

التام للناصرة على طريقة ادراك العاقل وقع الامتراء ان يكون في جهة كما ذكره ...

في احياء العلوم مخالف للمشهور للرؤية ...

في سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية وعدم القرب المفرط والمقابلة وكونها

كما في الصورة المرئية على القول بالانعكاس الشعاع وعدم الصغر المفرط ...

وكونه مضيئا بذاته او بغيره لزم ان يراد الان انا اقول يشتق السبب تمام ...

لا حاجة الى الملازمة المذكورة المدخولة قال صاحب المواقف اه

انت خبير بضعيف ما ذكره من وجه الضعف اما اولا فلان تركيب الجسم من الاجزاء ...

ربط قطعا لما مر في مبحث الجواهر واما ثانيا فلانه لو سلم جواز تركيبه منها يجوز ان لا ...

شيء منها مرئيا لغاية الصغر ويكون المرئي هو المجموع المركب منها ويكون الاحساس

بالصغر والكبر في الرؤية باختلاف الرائي قربا وبعدا كما ذكر الكل ويمكن دفع الاول

بان مقصوده بيان الضعف على فرض تركيب الجسم من الاجزاء فتامل ...

عمومه في الاحوال والاوقات اه اقول لا يخفى انه خلاف ما هو المستفاد من الا...

والباقي ان يقولوا لما كان ... ظاهر الا به نفي الادراك بالبصر في الا...

دائم السعيد والدنيا والآخرة كان هاماء وقد اجمعنا الكدس العقلي على عدم جواز الروية
فلا ضرورة ملجئا على حمل الاية على خلاف الظاهر نعم بل هو روية مخصوصة اه
اقول هذا الجواب مردود حيث وقع في الصحاح ادركته بصري اي رأيته والادراك
بمعنى الاحاطة من جميع الجوانب لم يوجد في الكتب المعروفة في اللغة تقول
الادراك بالبصر هو الروية اه اقول لا يخفى على من تتبع اللغة ان الروية بالعين هو الادراك اذ الادراك
بالجارحة ويلزم من نفيه نفي الروية بالعين واما الروية بغير العين فهو بمعنى العلم
كما وقع في الصحاح وغيره من كتب اللغة فان المثبتة لروية الله اه للخاص
ان يقولوا ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر لا تكون الا بالمقابلة ولكنها والله
تعالى منزه عن ان يكون في جهة فكيف يحصل لنا تلك الحالة بالنسبة الى الله المنزه عن الجهة
والمقابلة فتدبر وما قيل من انه منقوض بابصار الله تعالى لنا ففيه ان الابصار عليه
بالمبصرات كما مر غير مرة في اثناء المدائح اه حيث ذكر قبله ذلكم الله ربكم
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل وبعده ونه...
وهو اللطيف الخبير ولا شك ان ذكر ما ليس بمدح في اثناء المدائح ركيك اعني
على وجه الاحاطة اه قد عرفت ما فيه فلا نطول واما رويته على الوجه اه
قد مر ان الادراك بالباصرة هو الروية وما نفي في الاية غير مقيد فحكم المدح
يكون نفيها بل هو للنفي المذكور في المستقبل اه اذا كان كذلك ولم يقيد
النفي بوقت دون وقت فالظاهر المتبادر التابيد ولا شك انه يلزم بهذا
لكان ايرادا على ظاهر الاية اذ هي هكذا ولن يتمنوه ابدا والتمني من الآخرة للتعلق
ينافي ظاهر الاية فلا بد من التاويل كما لا يخفى فالظاهر ان التقييد بابدا لبعض
ظاهر ان لا يكون التابيد ماخوذا في مفهوم لن فافهم وجعل ذلك من

فرع على وجوب الوجود ادلة لان ما وجب وجوده لم يكن في جهته ولا لكان حسيا

وما يدرك بالباصرة يجب ان يكون في جهة ولكان متعلقا بذاته

اقول يوهم هذا الدليل لزوم ان لا يكون افعال الله تعالى معللة بالاغراض

انها معللة بها وجوابه ان كون الافعال معللة بها لا يقتضي ان يكون العوض عايدا

اليه وسنفصل الكلام فيه في محله واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض

فلو لم يكن الواجب تعالى جوادا كان فعله لعوض عايد اليه فيكون مستكملا بغيره

ناقصا وحاصل الجواب منع لزوم النقص على تقدير كون افعاله معللة بالاغراض لجواز

ان يكون العوض عايدا الى المخلوق واما لزوم النقص على تقدير عدم كونه جوادا بالمعنى

المذكور فظاهر فلا مجال للمنع هذا وعرفوا الحكماء الجواد بافادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض

ولا لغرض وقال المحقق الدواني يمكن الاقتصار على افادة ما ينبغي لا لغرض لان

افادة لمن لا ينبغي لم يكن الا افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض يشمل العوض بل

العوض ايضا غرض في هذا المقام فيمكن الاكتفاء باحدهما كذا في رسالة اثبات الذات

والصفات وقيل في كلام الشيخ ايماء الى هذا حيث قال هو افادة ما ينبغي لا لعوض

ورد عليه بان ما لاجله الفعل قد يكون امرا غرض الفاعل من الفعل تحصيله وهو غير حاصل كما

في ضربت للتاديب وليس للفاعل فيه تشوق وقد يكون امرا حاصلا قبل وقوع الفعل

كما في قعدت عن الحرب جبنا وليس للفاعل في الفعل تشوق فلو اكتفى بالغرض او العوض

لم يشمل المفيض والمستفيض معا ومن البين انه لا يعتبر في افادة ما ينبغي ان يكون لمن

ينبغي والمقصود من الاول افادة ما يليق بالقابل ان يصيده ومن الثاني افادة ما

للمستفيض ويليق به واقول ما ذكره من وجه عدم الاقتصار على الغرض محل بحث لان الغرض كما

العقل هو شامل لما كان المقصود تحصيله ولما كان حاصلا فيشمل المفيض والمستفيض بل الظاهر انه يمكن

الاكتفاء بالغرض لشمول العوض العائد الى الفاعل كما لا يخفى والمذكور في حكمة الاشراق
وشرحه للعلامة الشيرازي ان الجود افادة ما ينبغي اي للمستفيد لا لعوض
[illegible] مرغوبا فيه والا لاستحق وجود العدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض
والا لكان معاملة لا جودا انتهى وما ذكره الشارح يوافقه وقال صدر المدققين جود
الفياض [illegible] عز وجل ومنع وتعويض كل من يقدر ان يصله بقدر ما يليق به وقيل
انه [illegible] ان يكون لا لعوض ولا لغرض وكانه انما تركه لان فعله بل فعل كل فاعل
مختار [illegible] يعلل بالغرض على ما حقق في موضعه والتخيير بان السيد المدقق قد اخذ
في الجود كون الفيضان من غير تعويض ولعل مراد القائل انه لم يأخذ فيه القيد بل معللا
[illegible] تقرير كون فعل الفاعل المختار معللا بالغرض لا يستدعي ان يكون الفائدة عائدة
اليه كما مر وسيجيء تفصيله عنقريب واعلم ان المقصود الشاهد في بعض المكتوبات لواسطة
حصول القابلية والاستعداد على تحقيق المحققين من الحكماء والمتكلمين كما ان الارض لا يمكن
ان يكون الا هو [illegible] كذلك لا يستعد شخص من اشخاص العالم الا ان يكون على وجه هو وصفه
فالشر من قصور القابل والسر على ما ذكره المحقق الدواني ان الخير هو الوجود والشر
هو العدم والوجود انما فاض من الحق والعدم انما هو مقتضى الطبيعة الامكانية فكل خير وكمال
من فيض فضله وكل شر ونقص من طبيعة الممكن كما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك انتهى واقول هذا التحقيق متين لا غبار عليه الا ان القول بان كل
شخص له استعداد ان يكون على وجه هو عليه محل بحث لظهور ان كثيرا من الاشخاص يظهر
منها استعداد كمال زائد على ما هو عليه ولم يقع على وجه يحقق هذا الزائد فيه ولعل المانع
[illegible] تحصيل الكمال [illegible] السعي [illegible] ليس للانسان الا ما سعى فالوجه الاكتفاء
على ان النقص من قصور القابلية وطي الدعوى المذكور واحذ في شرح الهياكل ان وجود

ان وجود الالم فی نظام الکل مما لا قبح علیه بحال فی نفس الامر وان کان عکسا بحسب الاعتقاد
کل حکم الجهلاء والعقلاء لا یکن ان توجد منها ای علول اتفق بل لکل ممکن لم علل والعلة التامة
ان یوجد منها ای معلول اتفق بل لکل علة معلول خاص یناسبها ویلائمها ولذلک الحکم
ان الواجب اتفق الوقوع علی الوجه الواقع فی کل وقت دوام غیره من الوجود المتصوره
فالوقوع فی ما فرع نظرا الی نفس الامر فعلی ما افید یجب ان یکون کل شخص علی ما هو
فی کل وقت والی هذا اشار المیام بالفارسیة هر چیز که هست آنچنان می باید
آنچنان که آنچنان نمی باید نیست ولملایم هذا قول من قال بالفارسیة هرکاری خاص
عشق از کفر ناگزیر است آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد ولکن نقول
ان صلاح الکل من حیث هو مقدم علی صلاح الجزء فی نفسه وهو امر قاطع سیجی انه حکیم
ای عالم بالاشیاء کما هی فاعل الافعال کما سیجی بعد تمهید هذا القول الوقوع فی العالم
شیء جزئی بید و من بادی النظر انه لیس علی ما ینبغی فی حد ذاته لا بد ان یکون اصلح نظرا
الی نظام الکل لا محة وان الالم للعلم بخصوصه والالم یقع الجزئی المذکور علی ما وقع لا ستلزام
عدم کون الواجب حکیما تکفرا ای بسبب ستلا وان لم یکن علی ما ینبغی نظرا الی حاله فی نفسه
لکنه الیق نظرا الی نظام الکل والا لما وقع لکونه اد الحکیم لا یخالف مقتضی حکمته فما یقع من
الکائنات لا بد ان یترتب علیه فائدة فی الواقع وهذا لا یقتضی کون ما فی الحد مخصوصا بالکفر
کما سیجی تفصیله وقد عرفت فی بحث القدرة ایضا والواقع فی کل وقت موافق لمقتضی
الحکمة الکاملة بلا شبهة والاستعدادات التی فی مواد الجزئیة واقعة علی وفق مقتضی الحکمة
قطعا علی القول بالاستعداد فلا یقع فی وقت الا ما یناسب ذلک الاستعداد الذی اعطی
لکل مادة جزئیة فاسلک العارف یجب ان یرضی لکل ما یقع فی کل وقت وان لم
علی ما یتم تفصیله جعلنا الله وایاکم ایها الطالبین من الراضین بقضاه الصابرین علی بلاه هذا ما
وجدت ؟

الوجدان شاهدا عليه بعد استعمال النظر والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق
لان الملك اذا صل المالك هو القادر على الابداع والانشاء وقيل هو القادر مطلقا
وقيل هو المتصرف والمالك المطلق من لا يكون مملوكا لوجه والمطلق منه بأي وجه كان غير
فما يصح اطلاقه عليه مختص به حقيقة وقول الشارح هو الغني الذي اه اي لانه لو لم يكن ان الحاصل له
من الكمالات حاصلا له ازلا وهذا هو المراد مما اشتهر من قول الحكماء من انه ليس له كون بـ
حالة منتظرة وقد فصل الشيخ الكلام فيه في فصل من الهيات الشفاء وفصل الاستاد الكلام
في رسالة منفردة وهو ان يحصل اه افيد في شرح اثبات الواجب ان التمامية هي كون
الشيء موصوفا بجميع ما يمكن من الكمالات الزائدة من الصفات بل كان ذاته بعينها
تمام الصفات وجميع الكمالات كان فوق التمام ورب ما يطلق فوق التمام على ما يكون
تماما في نفسه متمما لغيره انتهى وقول الشارح وهو ان يحصل منه لكل ما يمكن الخ وعبارة الشيخ
في الهيات الشفاء هكذا واجب الوجود فوق التمام لانه ليس انما له الوجود الذي له فقط
بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفائض عنه انتهى ومحصله انه فوق التمام
لانه كما انه الوجود الذي هو واجب بذاته كل وجود وكمال ناشئ عن وجوده وفائض عنه
وكلام الشارح قريب منه وكل وجه ذلك اي وجوب الوجود بذاته اه قال الشيخ في
الهيات الشفاء واجب الوجود حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له
فلا احق اذن من واجب الوجود وقد يقول حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا
فلا احق بهذه الحقية مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقية مما
يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره واما سائر
الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها
الى واجب الوجود تستحق به العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس اليه

الواجب الذي اليه فلله لك كلما في انفسها كل شيء هالك الا وجهه فهو احق بان يكون
مشارا اليه وبحصوله احاطالان الحق هو الثبوت وحقيقة كل شيء هو وجوده الخاص
الذي به يثبت ذلك الشيء فلا احق من واجب الوجود بالكلمة بتفصيل الوجود الدايم
الذي دوامه لذاته وساير الاشياء بالنظر الى ذواتها لا يستحق الثبوت والدوام الذاتي فيها
بل انما يستحق الوجود بالنظر الى اعطاء الواجب وتفيض فضله وحقيقة الاشياء بثبوتها فهو حق
واخرى بان يكون حقا وكل ما سواه هالك غير حق وثابت في حد ذاته ويطلق
الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا صادقا دائما وذلك الواجب لذاته لا غيره فهو بان يكون
اولى بان يكون حقا   اي ثابت الخ هذا تكرار لما سلف من وجوب
الوجود يدل على سرمدية اقول يتوجه عليه ان السرمدي على ما سبق هو ما يكون موجودا
ازلا وابدا ولم يوجد في حقه وجه عدم قابلية العدم والفناء كما لا يخفى وان فرض استلزامهما
له فلا تكرار   وكل موجود عالم بالاشياء اه قدم تفصيل الكلام فيه فلا تغفل ان
لان موجود سواه اه اقول ولان كل موجود لا يقتضي العدم وبهو كم بعض الموجودات
بالموت والفناء لمصلحة نظام الكل او غيره   لانه يقهر عدم الممكنات اه ولانه يقهر
وجود الممكنات باعطاء العدم لانتظام حال الكل او غيره وملايمة ما في بعض الا انه
دقهر عبادة بالموت والفناء والفرق بين القهر والطرد بالتفسير الذي ذكرنا فلا
جدا وكل حي الشيء هو الغلو من ان يصل اليه الابدي والانقطاع ماخوذ من قولهم كمله
حمادة اذا ماتت الابدي ان يا ايها وقيل هو الكبر بالمد فيقيد في شرح اكرم الله
وقال صدر المدققين تبريه ابتداعه من مواد الكائنات ما لا يستحق من الصور والاعراض
وجبره اجبار المواد المقهورة بما يستحقها من الصور والاعراض فتدبر   لانه
القائم بذاته غير متعلق اه قال الطوسي في شرح الاشارات القيوم هو القائم بغيره على الاطلاق

بذاته غير متعلق الوجود به

المسائل
منزه اصلا يكون مقتضيا لجميع الكمالات اى مقتضيا لما به قوام الكمالات اذ لا ينفى تشنيع
ان القيوم هو المدبر المتولى لجميع الامور على ما يستفاد من كلام المفسرين
والمتكلمين وغيرهما اى وكذا الاستواء على ما يستفاد من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
اى الصورة وان جاء الاستواء بمعنى الاستيلاء قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق اى استولى ولا يتوهم ان الاستواء بالمعنى المذكور يشعر بالاصلاح
المشهور عند ... الاستيلاء ... ان الغالب لا يشير به ويخص الاستيلاء بالعرش لما تقرر من
ان العرش اعظم المخلوقات فالاستيلاء عليه يستلزم الاستيلاء على غيره كذا في المواقف
وغيره ووجه الشيخ الاشعرى على ما نقل عنه الى ان الاستواء صفة زائدة غير عائدة
الى واحدة من السابقة وان لم يعلم حقيقته فافهم والقدم والبقاء اه القدم
عدم مسبوقية الوجود بالعدم او بغيره كما مر والبقاء هو الوجود المستمر او استمرار الوجود
فلا يحتاج القدم اليه فتامل لا الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة اه تحصيل ما في المواقف
ان اليد موضوعة للجارحة المخصوصة المعينة والوجه ايضا موضوع للجارحة المعينة وقد تعذر
حملها على معانيها الحقيقية فتعين التجوز ولعل هذا مراد المصنف بما وقع في بعض الاحاديث وثبت
على ما في شرح المواقف من ان الجبار يضع قدمه في النار وفي رواية يضع رب العزة
فيها قدمه على تقدير الصحة القدم فيه محمول على معناه المجازى لاستحالة ان يكون له
هذا العضو وكذا الاصبع محمول عليه في قوله عم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن الفعل المتصف بالزيادة اه الظاهر ان يكون المصنف موافقا متقدمي المعتزلة
القائلين بان حسن الافعال وقبحها لصفة زائدة لا لذاتها ذلك ان يحمل الاتصاف
على ما يعم الاعتبارى ... ما ذهب اليه متاخروهم على الحدوث اه ايه
استعمال بان كل فعل حادث اولا وتدوم سوى الله كما هو مذهب اهل ... واما على طريق

الا ان يعتبر ذلك كالصفات القديمة فانها قديمة وصدورها من الذات بلا اختيار ولا اتصاف لها بالحدوث الذاتي يا ذن به المحدوث الذاتي لفعله ومراده ابطال المراد لكلام لانه يلزم من الجلية والالكان المكروه قبيحا ولم يصح قوله والاول واجب الى آخره عز ان اذ ما يستحق تركه وم في الجبلة الكسب ان يكون واجبا وكذا لا يصح قوله والا فمحذوف فانهم في الفقه آه اي الفعل موصوف في حد ذاته بالحسن او القبح الا كان الشيخ يثبت له الحسن او القبح من غير اتصاف بامر ما في ذاته والمراد بالفعل الاختياري في الغير الاختياري كلا تصيف بشيء منها وقوله لذاته اشارة الى مذهب الاقدمين من المعتزلة القائلين بان الفعل حسن وقبيح في حد ذاته لا لصفة بل لذاته وقوله لصفة هنا اشارة الى مذهب من تاخرهم من قدماء المعتزلة وقوله واما لوجوه واعتبارات آه اشارة الى مذهب المتاخرين منهم وسيجي تفصيل المذاهب ثم اذا اختلفنا آه قوله اشارة الى ابطال مذهب الاقدمين من المعتزلة بل المتقدمين منهم اذ لو كان حسن الفعل وقبحه في نفسه لذاته او لصفة لازمة لم يختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال لكن يختلف حاله فيها بالقياس اليها كما في النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس في هذا الوجه فذكروا ابطال مذهب الاقدمين منهم في مختصر الاصول وشرحه وذكر فيما لهم وجه آخر على ما حرره العلامة التفتازاني في شرح الشرح انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لزم اجتماع النقيضين لانه اذا قال قائل لاكذبن غدا فهذا الخبر ان طابق الواقع كان حسنا لصدقه قبيحا لاستلزامه وقوع الخبر الغدي الكاذب وان لم يطابق الواقع كان قبيحا لكذبه وحسنا لانتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح الغدي ولاشك ان انتفاء القبيح وتركه حسن والتقدير ان ملزوم الحسن وملزوم القبيح قبيح وان كل والتقدير

ان ملزوم الحسن حسن فملزوم القبيح قبيح وان كل حسن وقبيح فذاتي فيلزم في
الكلام النفسي امتناع صفتي الحسن والقبح الذاتيين وهما نقيضان ان ملزومه ان
لا حسن وبيان لزوم الامتناع في الخبر الصدق كما زعمه الآمدي وغيره غير تام على ما ذكره
العلامة التفتازاني واقول هذا ايضا غير مخصوص ببطلان قول الاقدمين وحيث
لجواز ان يكون مراد القائلين بحسن الفعل وقبحه لذاته لا لصفة لازمة الحسن والقبح الذاتي
لا ما هو بالقياس الى الغير فتأمل هذا القول قوله وملزوم القبيح قبيح ان اريد ان
ملزوم القبيح قبيح لذاته فيمنع لجواز ان يكون ملزوم القبيح لذاته قبيحا في الجملة هذا هو
المفروض لا انه قبيح لذاته ولا ان كل حسن وقبيح فذاتي والعام لا يستلزم
الخاص بخصوصه وان اريد به ان ملزوم القبيح لذاته قبيح في الجملة فمسلم ولا يجديه اذ لعل
الاختيار ان الخبر المذكور مطابقا للواقع حسن لذاته وقبيح لغيره وهو استلزام
وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب القبيح لذاته عنه في الغد ومنه ظهر انه يمكن ان يختار
ان الخبر المذكور غير مطابق للواقع فتفطن وبما قررناه ظهر اندفاع ما ذكر في شرح
المواقف من ان ضعف هذا الدليل انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذهب
المعتزلة كلها لا على بطلان الاول فتأمل وما ليس كذلك كما في افعال النائم والساهي
لعدم صدورها بالاختيار ممنوعة باخرى وذلك لان الافعال اه كما
قلت ذكر هذا الاحتجاج هنا مخالف لما سبق من الاشارة الى تحرير محل النزاع قبل
الشروع في الاحتجاج اذ لم يحرره وقد شرع في الاحتجاج كما يرشدك الى هذا
قوله فيما بعد وبعد تحرير محل النزاع نقول اه قلت اولا انا لا نسلم تحرير محل النزاع
وقوله بعد ذلك وبعد تحرير محل النزاع اشارة الى هذا مع تفصيل النزاع الواقع
في هذا المعنى لا الى تحرير محل النزاع فقط ولعل هذا منشأ الاشتباه وثانيا

تیسکوں

ان یکون اللام فی الاحتجاج لام العهد الخارجی اشارة الی احتجاج ذکره اصحو

المعنی انه لابد من تحریر محل النزاع قبل الشروع فی الاحتجاج المذکور فی المعنی وهذا

لا ینافی ذکر احتجاج الاشعری وغیره قبله وبعد تحریر محل النزاع نقول اه

کما لا یخفی ونالنا ان قوله وذلک لان الافعال یمکن ان یکون لبیان ان هذا المعنی

عندنا ای عندنا الاشاعرة شرع بان یکون قوله لان الافعال اه بسل بما قالوا

نقل ما قاله المعتزلة من الوجه لاثبات ان معنی المذکور عندهم عقلی لان المقصود اثبات

المذهب بل بیان ان مذهبهم هذا ما ذکره حتی تحریر محل النزاع فیکفی قوله وذلک اه

ایضا لبیان محل النزاع لا لاثبات المذهب وان کان بعیدا عن ظاهر العبارة

سواسیه اه سواسیه ای استواه علی هاتی الصحاح ولعل المعترض الاسلم وذلک

والسعد بما سنذکره انه فی تفصیل مذهب المعتزلة ولا بعید ان یکون قوله فی

بحیث اه اشارة الی بطلانه ای الاقدمین من المعتزلة بل المتقدمین منهم کما

نهجنا کمـ لیس الفعل او قبحه اه والوجه ما ذکرنا فتذکر اذ لا حاجة اه

اقول لمجرد انتفاء الصفة القبیحة لا یستحق الفعل للمدح والثواب حتی یکون حسنا

بالمعنی المتنازع کما لا یخفی علی السعد والکفایة تحمه وجب بان جزم العقلاء اه

اقول العقل یحکم بدیهة بان الظالم القاتل للنفس الزکیة بلا جهة مثلا مستحق الذم

المحسن مستحق المدح لاحسانه والمنع مکابرة صریحة عند الانصاف قبیح لا یعذ

عنه اه اقول ان اراد به قبیح بالمعنی المتنازع فیه فالتوقف ثم الملازم الموقف

اذا ارید بالقبح صفة النقص والعقل یجوز وله کما مر ان الحسن والقبح بالمعنی الاول

عقلیان وان اراد انه قبیح بمعنی اخر فالتوقف ثم والمحذور فیه کما لا یخفی علی السعد

اقول لو کان الحسن والقبح شرعیین لم یتحقق نسخ اصلا بناء علی ما تقرر عند الاشاعرة من ان

لا فاعل في الوجود الا الله ولا قبيح منه والعبد وان كان كاسبا الا ان الكسب ايضا
فعل الله تعالى على اصلهم واللازم باعتبار المحلية بلا اذ لا اعتبار للعبد فيها على رايهم
فلا وجه للذم باعتبارنا كما لا وجه لذم الجماد باعتبار محليته لون كدر فانهم
واجيب بانه يحتمل الامر امراه اقول حاصله ان الدور انما يلزم اذا جعل الامر والنهي دليل الحسن
والقبح بمعنى انه لما امر الشارع بشيء علم انه حسن ولما نهى عن شيء علم انه قبيح اذ العلم بانه
امره به يتوقف على كون الكذب قبيحا الشارع الى اخر ما ذكره المستدل لكنا لا نم
تحصيل الامر والنهي دليلا بل جعلنا الحسن والقبح متعلق الامر والنهي ولا دور في ذلك ويتوجه
عليه ان كون الفعل حسنا وقبيحا انما يعلم على تقدير كونهما شرعيين اذا كان الفعل متعلق
الامر والنهي وكون الفعل متعلق امر الشارع ونهيه على تقدير جواز الكذب عليه وعدم
قبحه عنه لا يوجب كون الفعل حسنا وقبيحا بالمعنى المتنازع فيه لجواز ان يكون الفعل
متعلق الامر ولا يكون متعلقه في الحقيقة بناء على جواز صدور الكذب منه تعالى ولا مدفع للزوم
الدور بما ذكره فالوجه في الجواب ما حررناه وحمل كلام المجيب على ما ذكرنا من الجواب
بعيد جدا ولك ان تجيب بمنع لزوم الدور مستندا بانه يجوز ان يكون قبح الكذب
عليه معلوما بشرع سابق لا من هذا الشرع حتى يلزم الدور فتامل فيه
انه لو ثبت بالشرع اه اقول هذا الدليل مقلوب عليه بان يق لو ثبتا بالعقل لا بالشرع
لجاز التعاكس فان العقل يجوز ان يصح حسنه لمصلحة ويحسن قبيحه فلو تم الدليل
المذكور لزم ان لا يكونا شرعيين ولا عقليين غير عقليين والجواب مشترك
والجواب ان الحاصل اه يمكن ان يجاب ايضا بان جواز مطلق التعاكس
لا يستلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان بوجه لجواز ان لا يحكم الشرع بحسن
بعض القبيح وبقبح بعض الحسن كما لا يخفى ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما

اختلفا اه بهذا الوجه كما ذكره الشيخ قدس سره في شرح المواقف لا ينهض حجة على المعتزلة

القائل بان الحسن والقبح بوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب المصالح

والتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق اه ولا يخفى ان الكذب اذا تعين

العادي عن الهلاك يكون باقيا على القبح ويرجع فيه حسنا لا قبيحا وهذا الجواب بعد ما عرفت

ما طال انه اختلاف مذهب المتقدمين من المعتزلة الا ان يقال انه اختيار هذا الجواب

في مقام التنزل بالتعريض اه خلاف التصريح ومنه المعاريض في الكلام وهي التورية

والتسمية بالايهام وهو ان يذكر لفظا له معنيان قريب وبعيد ويريد به البعيد اعتمادا

على قرينة خفية لمندوحة عن الكذب اه في الصحاح الندح بالضم الارض الواسعة

والجمع الانداح ولي عن هذا الامر مندوحة ومنتدح اي ان في المعاريض لمندوحة عن

الكذب اي سعة ولا يلوح محذوره مع امكان التخلص اه قال السيد المحقق في

شرح المواقف بتحقيق السائل عليه في السؤال بحسب لا امكان التعريض ولو وجود

حمل الكلام في هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم

بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ ما من كلام الا ويمكن ان يقدر فيه

من الحذف والزيادة ما يصير به صادقا انتهى واقول فيه نظر لانه لا يخفى ان اذا امكان

التخلص في بعض الاحوال كاف للمجيب وعدم امكان التعريض في صورة الضيق كما يسلم

لا ينافي ذلك وحمل الكلام على عدم القصد في صورة الضيق لا يوجب عدم حصول الجزم

بالقصد في شيء من الاخبار كيف ومن الاخبار ما يكون محفوفا بالقرائن والامارات

ولو سلم ذلك فلا محذور في عدم كون شيء من الاخبار بمجرد ملاحظة مفهومه كاذبا قطعا

وصدور الفعل منه على سبيل الوجوب اه قد مر تحقيق الكلام فيه وسيجيء في بحث افعال

العباد ما يتعلق بهذا الدليل الذي هو العمدة في ابطال التحسين والتقبيح العقليين والايراد

ان تقرير الدليل على ما حرره صدر الشريعة في كتاب التنقيح ومحصله ان الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه عند الاشعري شرعي وهذا مبني على ان احدهما ليس لذات الفعل
ولا لصفة لازمة له وقد ذكر ابطال ذلك بما اعترف بضعفه ورد اشارة كذا ولي واما بيانه
ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبح من الله تعالى بتعذيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره
وافعال الله تعالى حسن لا يعذر وذكر في بيان الشان ان العبد لا يخلو من ان يكون متمكنا من ترك
الفعل او لا فان لم يكن من ترك فيكون مضطرا وان تمكن من الفعل مع عدم التمكن
من الترك ينافي الاختيار او يستلزم ذلك الاختيار انه باختياره اولا فاما
ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من الترك فصدوره ان لم يتوقف
على مرجح يكون اتفاقيا ولا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا والا فيكون رجحانا من غير
مرجح وهو محال فان توقف على مرجح تحقق وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه
تماما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل معها تارة
وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب لامكن عدمه ولكن عدمه
يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب
عند وجوب المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانه يستلزم في
ذلك الاختياري لما ذكرنا ولانه يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري والاضطراري
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا ثم ذكر ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل نقضا
لم يوردوا على مقدماته منعا لكنه ان صح انه مشى وقد وضح موضع الغلط على التقرير
وحاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في التلويح انه اشار بهذا الى النقض بما اوردوا
على الدليل المذكور من الاشعري وهو ثلثة الاول انه يجب بوجه صدوره على الافعال

الاختيارية اي اضطرارية كما يشعر به كلام المحقق والقصد عليه بالاختيار فيكون
لما ذكر ثم استعمالها في مقابل الضرورة فلا يصح جوابه ان اللزوم ضرورة هو وجوده
لا يسمى في الشرح في بيان قول المص والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا الى آخره
ان الدليل جار في فعل الواجب تعالى فلا يكون مختارا ويسمى هذا في الشرح بيان قول المص
كالموجب مع الجواب عنه ورد الجواب ورد المعاد لا تضاد ان هذا اصل
قوي جدا الثالث انه يمكن ان يختار ان الاحتياج الى المرجح هو الاختيار وهو احد
الطرفين نظرا الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة والوجوب اللاحق لا ينافي ذلك
فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تعلقها ويمتنع عند عدمها وجوابه انه اذا كان
ما يجب به الفعل مستندا الى الله تعالى بطل استقلال العبد والقول بالكسب استقلال العبد
في الفعل غير نافع في اثبات اختيارية الفعل فافهم وهذا هو المذكور في الشرح في جواب
اصل الدليل المذكور حيث قال واجيب بان المرجح هو الارادة وقد اشير الى المنع
عن قوة يظهر اندفاع الدليل المذكور بالنقض والمنع والوهم ما ذكروه في ضعف الجواب
ثم قال صاحب التوضيح انا اسمعك ما سنح لخاطري ثم ذكر ما حاصله بعد التلخيص انه ان اريد
بالفعل الحاصل بالمصدر كالقيام الموجود في الخارج مثلا فتوجيه المنع على المقدمة القائلة
بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده وجود المرجح مستند الجواز توقفه على امر
لو حولي ليس بموجود ولا معدوم كالفعل بالمعنى المصدري ولا يلزم التسلسل المحال اذ هو الفعل ليس بموجود
فرد المرجح حتى يلزم التسلسل في الموجودات وهو مستحيل او يقال ان المعنى اللازم الانقطاع
وان اريد به المعنى المصدري فتوجيه المنع على المقدمة القائلة بانه اذا وجب عنده وجود
المرجح لا يكون اختياريا مستند الجواز ان يصدر عن فاعله بلا وجوب اذ لا يلزم من ذلك
الرجحان من غير مرجح اي وجود ممكن بلا مرجح اذ لا وجود للفعل بالمعنى المصدري وهو تحقيق ما ذكره

مقدمات اربع

ثبت في واحد منها الحال وقد عرفت بطلانها في الشرح في اوائل مبحث الوجود والقدر لجواز
صدور اللاموجود واللامعدوم عن الفاعل فما لا يظهر له محصل الا على القول بالثبوت المنفك عن الوجود
وهو المذهب الباطل كما مر قال الشارح معتمدا على بطلان الحال ثم التعرض لما سابق الصرح كما
انفا وبيانا ذكر من المقدمات الجانب لا لطول الكلام بذكره مخافة زيادة الاطناب
الاجماع مركبا اه الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد على معنى فان كان اتفاقهم
في ذلك على قول واحد لا ما في ما له كان اجماعا بسيطا وان كان على قولين كان اجماعا
مركبا كما يومي اليه قوله فالاشاعرة ونفي الغرض يستلزم العبث اه ذهب المص
الى ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض فقال السيد ذلك ونفي الغرض اه وقد
ما حققه السيد المحقق في رسالة مفردة ثم شرع في حل عبارة المص قال السيد المحقق
اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة له
ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له ففائدة الفعل وغايته متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا ويسمى
بالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية ايضا متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا
وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط اذا تمهد ما ذكره فنقول المراد بالغرض
في كلام المص هو الامر الباعث للفاعل على الفعل ومقصوده ان افعال الله تعالى معللة بالغرض
والفائدة الباعثة لكونه فاعلا مختارا وكل فاعل مختار فعله الاختياري معلل بالغرض اما
الصغرى فلما مر واما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله معللا بالغرض لكان عابثا في نظره وكونه
عابثا كذلك مناف لكونه حكيما لانه غني مطلقا فلا يحتاج الى غيره فكونه عابثا اما لكونه جاهلا
بانه عبث في نظره او سفيه وكل منهما ينافي الحكمة فثبت ان نفي كونه فعله معللا بالغرض يستلزم ا

لا لمرجح

العبث في نظره وهو الغلط ولما استحال ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين

كان نفي الغرض في فعله مستلزما للعبث فيتم ما ذكرنا في بيان الكبرى من غير توجه

منع فتدبر هذا وظواهر الآيات والاحاديث دالة على كون فعله معللا بالغرض ولا

باعث بعده به كالمستوفية على التاويل فيحمل الآيات والاحاديث على الظاهر

فالاشاعرة فالمعتزلة اعلم ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض

وهم مجوزون ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين من غير مرجح فيمكنهم القول بان كل

فعل يصدر عن فاعل مختار لا بد له من علة غائية ولذلك امكنهم الذهاب الى القول مع القول

بكونه فاعلا مختارا والحكماء لما ذهبوا الى ان الواجب موجب لا مختار امكنهم الذهاب الى ذلك

مع القول باستحالة الترجيح بلا مرجح وان الفعل الصادر عن المختار لا بد له من علة غائية

فالحكماء والاشاعرة متفقون على ان افعال الله تعالى يترتب عليها حكم ومصالح لا تحصى وهي

غايات لافعاله ومنافع راجعة الى مخلوقاته وليس شيء منها غرضا له وعلة غائية لفعله واستدلوا

على ذلك على ما حرره السيد قدس سره في تلك الرسالة بوجهين احدهما ما ذكره بقوله وينتهي

الى ما يتوجه عليه وثانيهما ان غرض الفاعل لما كان سببا لاقدامه على فعله كان ذلك

الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا لها من غيره ولا محالة للنقصان بالقياس اليه ولكن

لا يخفى ان كمال الله تعالى في حد ذاته وصفاته يقتضي الكمالية في فاعليته في افعاله وكمالية افعاله

يقتضي ان يترتب عليها مصالح راجعة الى غيره وتلك المصالح غايات وثمرات لافعاله

لا علل غائية لها واتضح مما حققنا انه ليس شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة وان لا سبيل

للاستكمال والنقصان الى سرادقات عظمته وكبريائه وهذا هو المذهب الصحيح والحق

الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة وما ورد من الاحاديث الموهمة لكون افعاله

ظواهرها و تعالى معللة بالاغراض فهي محمولة على الغايات المترتبة عليها ومن قال بتعليلها بها بناء على تشابه

فقد عرفت مما تمهد به الافكار الصحيحة والانظار الدقيقة او ازداد اظهار ما ينافي افهام العامة
جريا على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم انتهى كلامه واقول فيه بحث اذ اثبات علية حكمة ذا
المقتضى والاستكمال الفاعلية من الغير ان لو كان الغرض عايدا الى الفاعل لزم
عايدا اليه لكان ناقصا لجواز ان يكون نفع الغير وعدمه بالنسبة الى ذات الفاعل على
وجه السوية بل الفعل على الترك بواسطة مرجح هو كونه اصلح بالنسبة الى الغير وكفى في وجوب الفعل
تحقق المرجح في الواقع ووجوب كونه مرجحا بالنسبة الى ذات الفاعل من حيث انه
فاعل مختار لا بد من بيان فان القدر الضروري هو وقوع الفعل المرجح مرجحا من جميع
الوجوه غير لازم كما لا يخفى ولكون كمال الله تعالى في ذاته يقتضي الكمالية في افعاله وجلالة الكلام
الحقيقية وهو لا ينافي كون افعاله معللة بالغرض العايد الى المخلوقة ولا نعم ان ملك المصالح ليست
علة غائية لافعاله وما هو الحق الصريح هو انه ليس شيء من افعاله عبثا خاليا عن الحكمة
والكمالية للاستكمال الى سرادقات عظمته وهذا لا يستدعي ان لا يكون لفعله علة غائية
بل الحق الصحيح بما ذكرنا انه فاعل مختار كما هو مختار المليين وهو فاعل مختار لا بد لفعله علة
غائية كما حققه المحققون والايات والاحاديث الدالة على كون افعاله معللة بالاغراض من مثل
قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحديث القدسي المشهور
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف محمولة على ظاهرها وان الانظار
الصحيحة والافكار الدقيقة اشارة على خلافه انها ما حج يحتاج الى حملها على الغايات المترتبة على
الافعال والله اعلم بحقيقة الحال وعرض بان الغرض بحيث تريد ان لزوم الاستكمال
على تقدير كون افعاله معللة بالاغراض حتم وما ذكره لبيانه غير تام لانا لا نم ان ما استوى
وجوده وعدمه نظرا الى الفاعل لا يكون باعثا على الفعل وغاية ما لزم من ذلك ترجيح احد المتساويين

على الاشعرية من غير مرجح نظرا الى الذات واستحالته غير بين ولا مبين واما منعنا الاول

على تقدير السلايق انه منع الدليل من غير تعرض الدليله وحاصل الجواب ان المنع الوارد

لا دليل تعرضه نظرا الى ذاته لزم الاستحال بتحصيل ذلك الاولى لولا امكن اولى

نظرا الى ذاته لم يصلح ان يكون غرضا لما مر ان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته

لا يكون سببا لاقدام الفاعل على الفعل ضرورة ولا يخفى بعد ما حررناه في الكلام من تقدم الا

اذ لوم تكميل الاعتراض على ما قررنا لكان منعا للدليل من غير تعرض لدليله وحملا على

مقدمة دليله لا يظهر محصل الجواب للمذكور اذ هو بالحقيقة اعادة المقدمة الممنوعة من غير

تحديد للسند ما ذكرنا سابقا من انه لا يجوز ان يقع الفعل من الفاعل المختار لو وجود مرجح هو

كون الفعل اصلح بالنسبة الى الغير وان لم يرجح نظرا الى النفس وذاته الفاعل

ان بعض المتكلمين يجوزون ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين بلا مرجح في نفس الامر

فلم لا يجوز ان يكون السبب لاقدام الفاعل على الفعل ما استوى وجوده وعدمه بالنسبة اليه

الا ان يقال هذا الدليل من جانب الاشاعرة الزامي للمعتزلة لكن يقرره السيد المحقق في

ان الدليل برهاني لا الزامي ثم اقول يلزم الاستكمال على الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات

على الذات اذ الصفات الزائدة معلولة للواجب كما قرروا ووجب ان يكون الصفة صفة نقص

والذات في مرتبة ايجاد الصفة ليس بهذا الكمال حتى يلزم الاستكمال بايجاد الصفة فلا

لو لزم للمخلص بالقول بكون افعاله معللة بالاغراض الا ان يقال ان الاستكمال بغير الواجب

غير مستحيل دون الاستكمال الذي يلزم على المعتزلة اذ يقال ان الدليل من جانب الحكماء

لا الاشاعرة فتدبر ورد بالمنع اه بنزاع التحسين والتقبيح العقليين حال تم الجميع

وجه وقت تحقيق الكلام فيه ما لا نقض ورد بالمنع اذ ربما لا يكون اه اقول اه

خبر بان مقصود المستدل الى الامر الذي يكون المقصد منه الاتيان بالماموربه اذ المطلوب اراد

يكون قبيحا لما ان كل امر ونهي تكليف به بجميل الخطاب كما لا يخفى لكل كائن اه لعل المقصود الكائن الحادث الزماني والا لا يختص بالارادة الزائدة على الذات على قولهم بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد اه انت خبير بان اكثر ما يقع من العباد خلاف رضا الله كما وقع من قوم نوح مثلا حيث وقع من اكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تعالى وما آمن معه الا قليل وقد تقرر عند اهل الايمان ان الله تعالى لا يرضى بالكفر كما يدل عليه النص واذا وقع خلاف رضاه كثيرا فلا استبعاد وكثيرا في وقوع خلاف مراده كعيب والارادة كما مر بالعلم المقع وليس بالامر نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المعبرة الامر بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا لا يستلزم عدم وقوع مراده مطلقا سبحان من لا يجري اه فيه مناقشة هي ان الارادة الزائدة على الذات تزعم الاستاد الاسفرايني صادرة عنه تعالى ليست مسبوقة بالمشية للزوم التسلسل جوابه ان المراد بالملك ما صدر عنه من المكونات وذلك لان الله لم يرد اه او الوجه ما اشرنا اليه من انه تعالى لم يرد الايمان والطاعة من العباد مقرنا بامر التكوين حتى لزم الوقوع للزم المغلوبية وحمل عبارة المحشي على هذا البعيد جدا ولو حمل كلامه على ما ذكرنا انتهى لقوله وهذا اليس بشي اه كما لا يخفى اذ عدم وقوع مراد الله الغير المقرون بالتكوين والامر بالتكوين غير مستحيل كما عرفت وليس بعصمه ومغلوبيه قطعا والعالم باسم تعالى لكسي (؟) ثم اقول ان ارادته لا يريد ارادة مصحوبة للامر بالتكوين ثم والا كلا اذ الكلام في جواز عدم وقوع متعلق ارادة الله تعالى بمعنى العلم بالمصلحة لا في جواز عدم وقوع متعلق ارادة المعبر بالامر بالتكوين وان ارادته لا يريده مطلقا فيوهم اذ الكافر عالم بمصلحة الفعل الذي لم يفعله المكلف بالاختيار فتوهم ارادة اي علم المصلحة بوقوعه من العبد الا ان العبد تركه باختياره فاتهم والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر اه في مبحث العلم اليهم قائد بهم كما

مر ان الاعراض
على ان الافعال المعلوم اه اي اتفاقا
ح
مع الاتفاق

بدل عليه قوله اذ المقام اه فان الفعل انما يستند اه هذا لا ينافي كون الفعل فعل الله

تعالى مخلوقا له والعبد بقدرته ومحصل الكلام ان الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد

المستندة اليهم اتفاقا قابلة لان تكون واقعة بقدرة الله تعالى او بقدرتهم وانما لم يكن الفعل

مقارنا لقدرته اه اقول لا يخفى ان المقارنة المذكورة فعل من الافعال فيكون

مستندا اليه فعل الله تعالى لما تقرر عندهم من انه لا فاعل في الوجود الا الله فالكسب كاصل

الفعل والقدرة الغير المؤثرة والارادة فعل الله من غير مدخلية للعبد فيها فيؤول

القول بالكسب الى القول بالجبر المحض ولا يفيد اثبات الكسب وتفصيل الكلام في المقام

ان بعض اهل السنة كالاشاعرة ذهبوا الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى

والدليل على هذا ما نقل عنهم في القواعد السعادة ان العبد لو كان مؤثرا بقدرته ومن ثبت

ان الله تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع المؤثرين قادرين على مقدور واحد وهو باطل

لان ذلك المقدور اما ان يقع بكل واحد منهما على الانفراد وهو يستلزم عدم وقوعه

بكل احد منهما لان وقوعه بكل واحد يقتضي استغناءه عن الآخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما

واما ان يقع بهما على الاجتماع فيلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا على الايجاد بل القادر

المجموع وقد فرض كل منهما قادرا واما ان يقع لا بواحد منهما وهو يستلزم ان لا يكون

كل منهما مؤثرا فيه لان عدم تأثير كل منهما انما هو بتأثير الآخر فلو لم يكن شيء منهما مؤثرا

لزم تأثير كل منهما فيه وانه باطل على تقدير جوازه يلزم الباطل وهو عدم كونهما مؤثرين بل المؤثر

هو الله تعالى واما ان يقع باحدهما دون الآخر فهو يستلزم للباطل لما تقرر من ان الله تعالى قادر

على كل مقدور انتهى ما ذكره بعض المحققين اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان المختار الشق

الثاني وقوله ان اراد بقوله يلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا لزوم نفي قدرة واحد منهما

اصلا فاللزوم ممنوع والسند ظاهر وان اراد اللزوم نفي قدرة واحد مستقلا فلا يدل علی قوله بل القادر هو المجموع ا

فالايجاب حينئذ لا استقلاله اذ المفروض كون كل منهما قادرا لا تاما في القادرية
قدرة الله تعالى غاية الامر استلزام كونه تاما في القادرية بحيث لا يمكن وجود قادر
من الوجوه ولو تم هذا لكفى من غير تطويل في الكلام واما ثانيا فلان [illegible] الشق
الثالث ومنع قوله وهو يستلزم ان يكون كل منهما اه لجواز ان يكون احدهما مؤثرا بشرط
الاخر فلا يكون شيء منهما مؤثرا تاما وح لا يلزم تاثير كل منهما فيه وهو ظ واما
ثالثا فلان قوله وعلى تقدير جوازه يلزم الظاهر ان لا يكون شيء منهما مؤثرا تاما
[illegible] ان يكون مؤثرا في الجملة ويكون احدهما شرطا لتاثير الاخر لا بد لنفي ذلك من دليل و
[illegible] ما هو الظاهر انه لا مؤثر في الوجود الا الله واما رابعا فلان اختيار الشق الرابع و
المنع استلزامه بطلان كون قدرة الله تعالى عامة لاستلزام الاستقلال في التاثير بحيث لا
يكون للغير مدخل فيه كما هو علي انه يجوز ان يكون كل منهما قادرا باستقلال الارادة
والعزم لا بدونهما ويكون القادر المستقل هو احدهما مع الارادة والعزم ويكون كل
واحد منهما مانعا من تاثير الاخر فلا محذور ونقل عن الشيخ الاشعري في الجواب عن الدليل
المذكور ان الى اجتماع القادرين المؤثرين وقدرة العبد غير مؤثرة وهو الكسب ورد
عليه بان القدرة صفة مؤثرة وفق الارادة فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن
قدرة ولعل الشيخ الاشعري يفسر القدرة بالاعم من ذلك على سبيل الاستقلال
اي من غير ان يكون لقدرة الله تعالى بلا واسطة دخل فيه وهذا اشارة الى رد ما ذهب اليه
الاستاذ الاسفرايني من ان فعل العبد واقع بمجموع القدرتين ولم يرد ان العبد مستقل
في الايجاد بحيث لا دخل لقدرة الله تعالى اصلا فيه كيف وقدرة العبد وفعل العبد دخل لا شبهة
واختار المصنف هذا المذهب اه قال العلامة التفتازاني في التلويح ان المحققين
من اهل السنة على نفي الطبع والعلة واثبات الاختيار الا ان وهو ان المؤثر في فعل

العبد بخلق الله واختيار العبد لا الاول فقط فيكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا
واستدل على ذلك صاحب التوضيح بما حاصله ما ذكر في التلويح من انه ثبت بالوجدان ان للعبد
قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود
ذلك الفعل اذ لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع مع تحقق جميع اسبابه التي
من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عبده فنعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب
ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد
ولا يخلقه بدونه ويتوجه عليه ما اورد في التلويح من ان عدم وقوع [illegible]
وسائر الايات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري بقوله وان يكون الموجد
قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع الفعل [illegible] اراد العبد شيئا واراد
الله خلافه [illegible] مراد الله [illegible] لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون
فعله بخلق الله [illegible] هذا وقال الامام الرازي في فصل القضاء والقدر من الكتاب
[illegible] حاصله ان افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يوجد الا بسبب وذلك السبب
ما لم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر منه ذلك الفعل لان صدور ذلك الفعل
ان لم يكن واجبا لكان جائزا لا يكون السبب سببا فقولنا ان عدم ذلك الفعل حصول
السبب يمتنع الوقوع كالوجود لامتناع ترجيح احد [illegible] صار ذلك العدم فقط مرجحا
لكان بامتناع الوقوع اولى فكان طرف الوجود واجب الوقوع لان قولنا يمتنع ان لا يوجد
بل يجب ان يوجد فثبت ان افعال العباد متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى [illegible] وجدت
اسبابها امتنع وجودها وكون كل فرد من اسباب افعال العباد فعلا للعباد يستلزم التسلسل
فيجب انتهاؤها الى فعل الواجب فافعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فثبت
ان افعال العباد بقضاء الله وقدره وان الانسان مضطر في اختياره اذا اراده [illegible]

لغير ارادته واختياره والالزم انتفى تاثير الكل بالقدرة وبنفي الوجوب للاثر وجوب
الفعل لا يمنع كونه مقدورا لان وجوب الفعل لا ينافي القدرة فيستحيل ان يكون مقدورا لا بالقدرة
والامر والنهي موقوف على ان القضاء والقدر والثواب والعقاب من لوازم الافعال الواقعة
بالقضاء والقدر فان الاعتقادات الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد
الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذا القول في جلب الثواب
انتهى كلامه ويمكن ارادة الجبر في قوله وبنفي الوجوب للاثر الواجب واللازم ان العبد مجبور
بالفعل كما هو القول بالجبر لظهور بطلانه وعدم لزومه كما سيتحقق وما ذكره من ان وجوب الفعل
لا ينافي القدرة صحيح وكذا الاختيار كما عرفت والظاهر ان القول المذكور منه مما شاه
جميع الحكماء المذكورة في تصانيفه بان العبد مستقل على قوله في الثواب والعقاب مطابق
لكلام الحكماء وذهب منه الفخر وقلهم واتبع ابو الحسين البصري وامام الحرمين
الجويني المعتزلي الى ان للعبد قدرة موثرة في بعض افعاله وادعى ابو الحسين كالبعض
الضرورة فيه والباعث على انه اسند كما في وسنشير اليه لا الى تاثيرها في
الافعال الى انه ما الفرق المذكور مع وقوع افعالنا بحسب دواعينا وانتفائها بحسب صوارفنا
وكون استناد الكفر والظلم الى الله موجبا للذم ووقوع امر الله للعباد بالطاعات
والنهي عن المعاصي وعدم وقوع التكليف بما لا يطاق وتنزيهه عن القبيح يوجب الجزاء
باستناد بعض افعالنا الينا ويؤيد ذلك ظواهر كثيرة من الآيات ولا يبعد تعقيد
عن الحق عن الظ وهذا المجموع هو الباعث على القول بان للعبد قدرة موثرة في بعض الافعال
وما ذكره الله تعالى الاشاعرة في جواب كلام المص ليس مما ينبغي واللايق ان
البداهة ويتعلق بها ان بداهة الوهم وما ذكر في موضع السنة عن مصنف العدم دلالة الفرق على تاثير
القدرة والاختيار في الاول دون الثانية ومنع مما حررنا والاعلى العليه

بالاستقلال

سلم ثبوتها اه هذا ناظر الى محل الاستقلال سابقا على ما هو الظاهر ان الفعل

العبد من غير مدخلية العبد مما لا قبول به عاقل   حيث جعلنا المرجح الى اخره بحيث او قال

الارادة فالى هو المرجح الفاعل المختار احد المستويين من غير الاستقرار والفعل مع ذلك

المرجح اضطراري   واما الى الترجيح بلا مرجح اه قد عرفت استلزام الاول الثاني

والكلام فيه مذكور في مبحث القدرة فلا تغفل   قبل تحقق الداعي الى اخره اشارة

الى الجواب عن الدليل على القول بوجوب المرجح في الفعل الاختياري كما هو راي

الحكماء والمعتزلة والمصنف وقوله وتعلق الارادة الجازم به اشارة الى الجواب

على القول بجواز الترجيح بلا مرجح كما هو راي الاشاعرة   فهذا الوجوب في

الاختيار اه لما ذكرنا من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب

منافيا للاختيار لم يتحقق مختار قطعا لان هذا الوجوب يحقق الاختيار اذ الاختيار لا ينفك

عن وجوب كما عرفت وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد

الاختياري

مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح شرعيين لانهما من صفات الفعل

واقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير

المؤثرة يصدق عليه انه فعل اختياري فلا ينافي ذلك كونه حسنا شرعا او قبيحا وانما

المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة اصلا

كذلك فتدبر   ولا يكون العبد مستقلا فيه اه قد عرفت ان القول باستقلال العبد

راسا غير معقول ولم يركبه عاقل   وذكرها هنا اه مقصوده ان خلاصة الدليل على

كون العبد مضطرا في فعله لا مختارا وبيان الفرق بهذا الوجه لا يدفع اطرا بان خلاصته

كما لا يخفى وهذا هو المراد لما ذكره السيد في شرح المواقف بقوله انه ان بني الاستناد ارادته

القديمة الى ذاته بطل الايجاب دون القدرة حاذا وجب الفعل المسبب اختياره بالاطلاق   اليه شابه

الايجاب   لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية اه فيه منع وانما افعال
النائم شبيهة بالافعال الاختيارية   بتفاصيل الاجزاء التي يبتدئ اه نعل الماشي
هو قطع المسافة وعدم شعوره بتفاصيل اجزاء المسافة التي لم يلتفت اليها لا يخرجه عن
كون القطع صادرا عنه بالاختيار ولعل مقصوده ان القطع لو كان صادرا عنه بالاختيار
لزم ان يكون عالما به قطعا والعلم بالقطع الصادر عنه يستلزم العلم بتفاصيل اجزائه حينئذ
نفسه القطع اذ العلم بالحركة المعينة ونفيها انما هو بالعلم بتعينها من المعين المسافة وعلى هذا
القياس الكلام في الحروف المخصوصة الصادرة عن الناطق والشعور بالاجزاء معدوم وكذا
الكلام في الباقي فيه اذ لا كفاية العلم الاجمالي في وجوب التفصيل محل كلام لا يخفى انه الشرح
والانتصاب اه العصب جسم ابيض لينه من الانعطاف صلب الانفصال والالتواء
والعضلة جسم لحمي الذي تركيبه من اللحم المحض والعصب والرباط جسم شبيه بالعصب الا انه المركز لراه
الملتف يأتي من العظم الى اللحم واوتيت غضاريف المفاصل للارتباط   فلو اشتغل جميعا
لزم ان يتفقا اه غير مسلم اذ من شرائط الوقوع عدم الامتناع فلو امتنع كل منهما لم يتفقا
قطعا   لان التقدير استقلال كل اه قد عرفت مراده بالاستقلال فلا تغفل
ومع الاجتماع يمتنع مراده اه لكونه مستقلا في الفعل متمكنا منه بلا حاجة الى انضمام فعل اخر
بخلاف ما مع الاختيارية من الفعل الى كونه موجودا ووجوده من الله تعالى   ومنها ان الفاعل
يجب ان اقول هذه المقدمة لا بد لها من بيان وغاية ما لزم من وجوب كون فاعل الحدوث
غير حادث ان يكون فاعل حدوث الفعل هو الله تعالى ولم يلزم منه ان لا يكون العبد فاعلا
لاصل الفعل قطعا والفرق بين هذا الجواب وما ذكره المحشي على نهج الرحمة ولعل مراد الشارح
من قوله لا تأثير للفاعل فيه انه لا تأثير بلا واسطة فيه لاطلاقها كيف وتأثير الفاعل في الهيئة مان
لو وجد يستلزم لان لوجدها بوصف الحدوث كما لا يخفى   لجاز ان لو وجد بماهيته الملازم

بجواز ان لا يكون الامكان مصححا لتعلق ايجاد العبد بغير الحركات على انا نمنع اللزوم
ما ذكره بعض الشارحين لزم صحة ان يكون العبد موجدا للنفس اذ المصحح لتعلق الايجاد بنفسه وهو
وهو الامكان وهو متحقق الا ان يقال مقصوده ان المصحح لتعلق الايجاد بفعل النفس الذي
هو غير نفس الامكان معتبر لكان قادرا على ايجاد مثله فيلزم جواز ان يكون قادرا على
قادرا على ايجاد فرد من نوع غير قادر على ايجاد فرد آخر منه وما ذكر من البيان فمحمد ولو
انما هو في الاحكام التي تكون على مجرد النفس الطبيعية الكلية من غير نظر الى تشخصها الاعتباري
لما كان الله علما اه في كون لفظ الله علما شخصيا بحث وقد ذكر البيضاوي في تفسيره
انه علم لمفهوم كلي هو المعبود بالحق اشتهر استعماله في الجزئي لان ذاته من حيث هو بلا
هو باعتبار امر آخر غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ وهو حجة على ان هذا لما
يدل على ان لا يكون علما واضعه البشر ويجوز ان يكون علما واضعه هو الله تعالى على انا نقول
لزوم كون مدلول العلم الشخصي معقولا بالوجه الجزئي المانع عن الشركة حتى يوضع له محل بحث
ولم لا يجوز ان يتصوره الواضع بوجه كلي يعلم بالبرهان انحصاره في شخص فيقال قد ثبت
انه تجري اليه انه علم لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لابد له من اسم تجري عليه صفاته
ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه ولوافقه الامام الرازي وقال لو كان وصفا لم يكن قول لا اله
الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة وقال البيضاوي الاظهر انه وصف
في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجري مجراه
في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه ودليل
البيضاوي على الاظهرية بما لم ننقله عنه وقد عرفت ما فيه ثم اقول الحق انه علم على بحث
لا يستعمل في غيره انه لا يمنع الشركة والمسلك الطبيعي لا برهاني اذ الوضع لا يثبت الا
بالامارات والعلامات المفيدة للظن ولا طريق للبرهان في اثباته ومن الامارات انه

لا يوصف به بخلاف الرحمن وعلى تقدير كونه وصفا يصير المستثنى عين المستثنى منه اذ الله

الاله على ما صرح به البيضاوي حذفت الهمزة وعوض عنها اللام والاله هو المعبود بالحق

فيصير المعنى لا معبود بالحق الا المعبود وهذا خال عن الفائدة والمستثنى منه

وهو غير جايز عند اهل اللسان فوجب الحمل على الذات المتشخص لئلا يلزم شيء من المحذور

والله العليم ان هذا الحمل مجاز وقد عرفت ان امارة الوضع المتشخص متحققة فوجب الحمل الى

علم الذات المتشخص المستجمع لجميع الكمالات المبدا لكل ما سواه فالاظهر ما ذكره الزمخشري

واستدل بعض المتعنتين على عدم كونه علما بانه لو كان لكان ذكر الاحد في حل هو الله احد

بلا فائدة اذ الذات المتشخص احد بلا شبهة ورد عليه بالفرق بين الواحد والاحد

فقرر ان الاحد ما لا ينقسم بوجه وما هو مقابل المتعدد وهو الواحد لا الاحد ولا بعد

ان هو على تقدير عدم الفرق ايضا ذكر الاحد تاكيد ومبالغة للتوحيد لنهاية الاهتمام

به والقول بالاشتراك وعدم توهم حمل اللفظ على المعنى الكلي وان كان مجازا

لم يجز اه ان يكون الحكم عائدا اليه اقول عدم الجواز ممنوع والبيان غير تام اذ المعنى ان

هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية ولا يخفى ان له معنى محصل فهو لا يستلزم

حصر الخالقية فيه وجوابه ان المعنى ان هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية

فالحصر في الصفة فيلزم حصر الخالقية فيه لا يعلم من خلق اه محصول الاحتجاج على عدم

كون العبد فاعلا لافعاله الاختيارية ان الله تعالى عالم بقوله لكم سرا وجهرا لانه تعالى

خالق لكل عالم به وقد ساقه مساق الغرض فيكون خالق جميع اعمال العبيد

الافعال العقلية والقالبية لظهور عدم الفرق بين خلق العقول الاشياء وبين غيره

من الافعال الاختيارية وانا لما سلمنا لكن اه صورة الاستدلال ان الا

يحتمل حيث وقع مطلوبا في دعاءها وهو الافعال القلبية القالبية ان لا خلق الا

بالبلك ان فيه نظرا لعدم الفرق بين هذا الفعل والافعال الاختيارية البالية مع شمول ذلك
الجبري في اقامة الصلوة والجبل ايضا وكون الكل من الله تعالى فقد ثبت وجب ان
لا نثبت بالدلائل السابقة ان الكل اه قد عرفت ما يتوجه على الدلائل السابقة مع انها
معارض بالادلة العقلية مع قوله وجب جزم على ان يكون الكل بقضاء الله تعالى لا ينافي
كون بعض الافعال صادرا عن الع وهو ظ الا ان يراد بالقضاء الخلق ثم
ثم اعلم ان الايات الدالة على كون الع فاعل اكثر مما دل على خلافه والقدرة
متتبع القران كصاحب الكشاف ذهب الى ان العبد فاعل ولا استقلال للعبد
حالا الكلام فيه وقد ذكر بعض المحققين من المدققين ان القول باستقلال العبد من غير
مدخلية للغير مما لم يقل به احد فالمراد بالاستقلال ما ذكرنا وجهت لكسبيان
من ان هذه كلها اه قد عرفت انه لا باعث للبعيد على الحمل على التجوز مع ان
الحمل على ما تيسر منه بسر الله تعالى فتحمل عليه لا على ان يحصل فعله مستقلا مع قصده
وارادته اه قد عرفت ان القدرة التي هي تمام مؤثرة وان الكسب فعل الله تعالى
وكذا العزم لحقيقة فالفرق غير مجد كما لا يخفى على ان المدح والذم اه لا اختيار للعبد في
المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلم يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فاعل
في تقرير الدليل لو لم يكن الع فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى
لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يحقق اذ لا
فاعل الا الله تعالى ولا قبح منه كما قرروه والكسب المنسوب الى العبد فعل الله تعالى والالزام
باعتبار المحلية غير معقول وقد بينا فساد كل واحد من الوجوه اما الكلام في الافتراق
بين الخير والكسب بوجوه انما الكلام في الافتراق بالوجوه المذكورة غير مجد اذ لا دخل
للعبد في الوجوه المذكورة فالفرق الغير النافع كعدمه هذا وقال صاحب ... اتفق ان هذا الاول

وذكروه في بطلان التكليف لو لم يكن له فاعلا مختارا ان ثم فهو لازم لهم ايضا بوجوه الاول
ان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور والا جاز انقلاب علمه تعالى جهلا
وما علم الله تعالى وجوده منها فهو واجب الصدور على العبد لامتناع الانقلاب ايضا فبطل
الاختيار قد عرفت جوابه بطريق المنع والنقض في شرح قول المصنف والوجوب للداعي
لا ينافي القدرة كالواجب الوجه الثاني ما ذكره ان ما اراد الله تعالى وجوده من افعال العبد
وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء اصلا ورد عليه السيد السند المحقق
بالنقض بالواجب تعالى والجواب بالمنع قد عرفت فلا حاجة الى الاعادة واقول
لكن ان يقول نعم دفع النقض بمنع جريان الدليل في مادة النقض اذ محصله ان فعل العبد
وجودا وعدما منوط بارادة الغير وهو الله تعالى فكل فعل كذلك لا يكون فاعله الا ذلك
الغير واما فعل الله تعالى فهو منوط بارادته لا بارادة الله حتى لا يكون الله فاعله فافترقا
وجوابه يظهر على التامل في خلاصة الدليل الوجه الثالث منه ان الفعل عند استواء
الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الوقوع بدون الرجحان ممتنع ولا رجحان في
صورة الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة للعبد على فعل
فبطل التكليف وقال السيد السند يرد عليه النقض بالواجب وتقدم الجواب بالحل
فلا تغفل الوجه الرابع منه ان ايمان ابي لهب مامور به وهو ممتنع لانه اخبر
بانه لا يؤمن وان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فقد كلف
بعد حال ايمانه مامورا به بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو تصديق ما علم
من نفسه بخلافه ضرورة وانه محال لاستلزامه الجمع بين النقيضين التكذيب في حالة واحدة
واذا كان المكلف به محالا لم يمكن التكليف به تحقق ورد عليه بان الايمان بما علم مجيئه به لا بما
جاء به مطلقا فاستوى اعلم التكليف او لم يعلم ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به.

يلزم التصديق بقرينة ولمنيصه على ما ذكره السيد المحقق في الشرح ان الايمان هو التصديق
الاجمالي اي بكل ما جاء به النبي صلعم فهو حق ويشمل هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب ايضا
واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه موجود هذا الجزء ويستلزم الجمع بين النقيضين
فهو الممتنع دون الاول واقول هذا الرد مردود اذ الايمان التفصيلي مكلف بلا اشتباه وهو مستلزم ان
يجمع بين النقيضين كما سلمه المورد فيلزم الاستحالة في ايمانه التفصيلي وكذا الاجمالي لان
كون ابي لهب مكلفا بالايمان التفصيلي غير بين ولا مبين بل الظاهر ان المكلف به هو
من اهل الايمان لا كل مكلف الوجه الخامس منه ان التكليف واقع بمعرفة الله
اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
محال فيكون التكليف به محالا وان كان في حال عدمها فغير العارف بربه بتكليفه وصفاته
المحتاج اليها في صحة التكليف فيه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل
من المكلف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارض القاعدة واورد عليه ان الايمان
من الاقسام الاولى لا يصدق ونا نيا بان المكلف انما هو العارف به بصفاته المذكورة
لمعرفته من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي يتوقف معرفة التكليف
على معرفتها وانما طولنا في نقل هذا الكلام ليحيط باطراف المقام . بل الوقوع والامكان
انه قد عرفت ان وقوع طرف الممكن لا يمكن ان يكون بدون الوجوب واذا كان
الوقوع بالوجوب يكون الطرف الاخر ممتنعا كما ذكر في البيان مع ملاحظة
وتنكر بالوجوب والامتناع فلا يقتضي الكبرى بناء على اصل القاصد اذا
كان المتكلم عين قائم به الكلام لزم ان لا يكون الله متكلما لما عرفت وثم نقل به
بل المتكلم من قام به الكلم كما يقتضيه قاعدة الاشتقاق ووعدم تفصيل ذلك وكون المتكلم
بمعنى ايجاد الكلام كما لا يحدد رايه خلاف وفي اصلهم قطعا وذهبت الاشاعرة

في ان المتولد اه قال صاحب المواقف المعتمد في ابطال التوليد بانيا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وهو اشارة الى ما مر من دلائل الاشاعرة وقد عرفت وجوه المناقشة فيها ثم قال وقد يحتج على الطالبة بانه يلزم من التوليد في الفعل القائم بمحل القدرة كالمتولد من النظر اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح في كل منهما بيان اللزوم انه اذا اتصف جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته قال قلنا بان حركة الجسم ههنا واحدة بالشخص لو كذ (?) حركة اليد فاما بالجذب والدفع معا فيلزم الامر الاول واما احدهما فقط وهو تحكم محض فيلزم الامر الثاني واقول ان كان المفروض ان القادرين المتساويين في القوة قصد الجذب والدفع وتقارنا فلا تقدم ولا تأخر فنختار انه لا يتحقق حركة في ذلك الجسم التعارض المحركين او يقع على خلاف جهة الجذب والدفع وان لم يكن المفروض ذلك وبها (?) في القدرة نختار ان الحركة يقع بالاقوى منهما ولا محذور فيه قطعا وكذا حسن الذم في الافعال المتولدة اه توضيحه على ما في شرح المواقف ان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد وذكر صاحب المواقف في الجواب امرين الاول ان استحسان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية واقول قد عرفت ما فيه من انه لا للعبد في المحلية مدخل كما [illegible] انه لم يكفي في حسن المدح والذم جري عادة الله تعالى بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب المباشرة للعبد ودفع الاعتراض في ذلك وجه ثانيه لابتنائه على الحسن الذاتي فلا يكون اه اقول سلمنا المنافاة لكن لا نسلم ان لا يكون وجه عاديا للمتولد اصلا وغايته ما لزم من ذلك ان لا يكون عاقلا قادرا بدوا يلزم من نفي الاصل الحقيقي نفي العادي ثم الوجوب لو كان منافيا للاختيار

لم يكن الله تعالى فاعلا مختارا كما مر تفصيله ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره او للقضاء

والقدر معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين

والاعلام ومنها الارادة والازلية كما سيجيء في الشرح والقضاء عند الحكماء عبارة

علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو

المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن

الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي

تقرر في القضاء وعند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء

على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره عبارة عن ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين

في ذواتها وصفاتها وافعالها والمعتزلة يقولون القضاء والقدر بمعنى الخلق

والتقدير والايجاب والالزام في جميع الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد

ينفون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار

العباد وقدرتهم وكلام الشارح ناظر اليه حيث قال والاعلام صح مطلقا اي سواء كان

الفعل واجبا اولا وكون علمه تعالى فعليا اي سببا لوجود المعلوم انما هو بالنسبة الى غير

الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد من الافعال الغير المستحيلة في الخارج كيف

وعلمه بذاته بالمستحيلات في الخارج كيف وعلمه بذاته وبالمستحيلات الخارجية

ليس فعليا بل علمه بالافعال الصادرة عنه بلا واسطة فعلي وقال السيد المحقق الشريف

في بعض تصانيفه ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية للعباد من الغوامض التي

واضطربت آراء العقلاء والاعلام فذهب جماعة الى ان الله سبحانه اوجد العباد واقدرهم

على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم يستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وطبق

قدرتهم وزعموا ان الله تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره الكفر والمعصية وقالوا على هذا لظهر

امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني
استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح التي هي
انواع الكفر والمعاصي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم وهو ايجاد الشريك لله تعالى
في الايجاد حقيقة وهو اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله واضطرهم ان مادة النقصان
منتهى الى السلطنة والملك وذهبت طائفة الى انه لا مؤثر في الايجاد والوجود الا الله تعالى
عن الشريك في الخلق والايجاد بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا باعث لافعاله
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل
تحسين صدورها عنه والاسباب التي ارتبط بها الاشياء بحسب الظاهر ليست اسبابا حقيقة
ولا مدخل لها في وجودها لكن جرى عادته بان يوجد الاسباب اولا ثم يوجد المسببات عقيبها
وكل من الاسباب والمسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله تعالى وتنزيه لقدرته
عن شوائب النقصان في الحاجة في التدبير الى امر اخر وذهب اخرون الى ان الاشياء لا تتمكن
في قبول الوجود متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود امر اخر كالعرض الذي
لا يوجد الا بعد وجود الجوهر فقدرته في غاية الكمال ويفيض الوجود على الممكنات
بحسب قابليتها المتفاوتة فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها بسبب او اسباب لها
مدخل في وجوده فذلك البعض لا نقصان في القدرة بل النقصان في القابلية وكيف يتوهم
النقصان والاحتياج في القدرة مع ان السبب المتوسط صادرة عنه ايضا فانه
تعالى غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى ما ليس بصادر عنه قالوا الارادة ان وجود موجود
على اجمل وجه داخل في حيز الامكان ولا في ان صدور الممكنات عنه على ابلغ انتظام
احسن الانتظام فالصادر اما خير محض كالملائكة واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر فيكون
الخيرات داخلة في حيز القدرة الصادرة بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبعية

ثم قيل ان الله تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكنه لا يرضى بها على
مثل من يقطع الجنة اصبعه وكان سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها
بارادته لكن بسبب ارادته السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به والاسلم
عند الاماتة وصححها عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف ما ذكرناه
تاما متوسطا بين الاول والثالث تخير الامور اوسطها انتهى كلامه على ما نقل
الاستاد في شرحه على رسالة اثبات الواجب وفيه ابحاث لا يخفى على المتامل فيما
قد مهناه ولا باس ان يفصل الكلام فيه تذكيرا للمحصل فنقول البحث الاول ان ايجاب
التركيب يعني ان العبد فاعل وخالق لذات من الذوات ممتنع ولم يذهب على ما ذ
ان القول الاول واما القول بان العبد فاعل لبعض الحركات الاختيارية الصادرة
عنه مستندا بالضرورة والبرهان فلا نم انه شنيع فضلا عن ان يكون اشنع
مما ذكره كيف وهو متضمن للشواهد التي ذكرها والمراد بالاستقلال ما ذكرنا سابقا
لا عدم مدخلية الواجب وفعله قطعا الثاني ان ارادة الله تعالى المتعلقة بالوجوه اذا تعلق
بشيء يتحقق لا محالة لا الارادة بمعنى العلم بالمصلحة فقط كما مر ارادوا ولا نم ان ملك الملوك
اراد مع العزم شيئا ولم يقع مراده بل وقع مراد العبد حتى يلزم النقص في سلطنته كما
ذكره بل الله تعالى يريد الايمان والطاعة من العباد بمعنى العلم بالصلاح كما سبق مثل ذلك
كيف وقد طلب الله تعالى عبادة العباد والموفقة كما نطق به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون مع ان اكثر العباد كفار ولا نقص في سلطنته الثالث ان قوله لانه
مخالف لظاهر الآية المذكورة وقد سبق مثله ان فعله معلل بالغرض
العائد الى العباد بوجه مفصل الرابع ان قوله لا مجال للقول به ممنوع وقد مر تفصيله ثم ان
كان المراد ما ذهبوا اليه من ان الاشياء في قبول الوجود انما متفاوتة في حد ذاتها لا باعتبار

حينئذ الى اهل هذه الصفة وكلامهم منظور فيه اذ كل ما سوى الله حادث
حدوثه على نحو ما اقتضاه حكمته وان كان الارادة الله متعلقة بخلقه تعالى
في العالم الطرفة بجعله له فهو غير بعيد عن الصواب ويليق هذا بالاول عن معنى القدر
القضاء... بحمل كلام منقول به قولهم هذا الامور اوسطها ... ان كان المراد
بالقضاء ... هذا الكلام كونه بمعنى واحدة كما ذكره المحقق الدواني في رسالة
اثبات الواجب في الصفات من انه ربما يطلق القضاء والقدر بمعنى واحد
فهكذا القول في الثاني والثالث من الشقوق وهو لفظ عند القدرية فيما
في الحديث الصحيح ان القدرية مجوس هذه الامة محل اشتباه هنا القدرية على
المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية صادرة عنهم حقيقة والمعتزلة ذكروا
ان القدرية في الحديث هم الاشاعرة القائلون بان كل فعل بقضاء الله وقدره
... الذي سيجي عن قريب مويد للمعتزلة وقيل ان المتبادر من القدر
... الاشاعرة احق باسم القدرية من مائيه وهم المعتزلة يعون كذا وفد وهم
نقول لا يبعد ان يكون في ما يؤيد قول المعتزلة وعن كذا وجه هم ان المجوس قائلون
باصلين هما النور والظلمة وفاعل الخير عندهم هو النور وفاعل الشر الظلمة وليس
للعباد فعل عندهم اصلا كما ليس لهم فعل عند الاشاعرة والاشاعرة ان يقولوا
المجوس قائلون بان فاعل الخير والشر غير الله تعالى كما ان المعتزلة قائلون ان فاعل
الافعال الاختيارية للعباد غير الله فوقع التعارض والاستدلال على مذهب الاشاعرة
في اثبات القدر قضاء له كما في قوله تعالى وخير يكشف الا لعبده واعبده بحيث وصل الى
الاطلاع وفيه ما سيجي نعم الظاهر ان القدر في الاية الثانية بهذا المعنى وهو كونه مستلزما
الموجبات اي الامور اللازمة الى العبث حد الا ... من صفحة ٥٥

بكسر الصاد اسم موضع وفي الصحاح صفين موضع كانت به وقعة ... الذي

الذي حارب فيه معاوية مع امير المؤمنين اه   فلق الحبة اه الفلق الشق وفي الصحاح

فلقت الشيء فلقا شققته وبرا اي خلق والبرية الخليقة ... النسمة

وابر ... قال الفراء اخذت البرية من البري وهو التراب فاذا لم يهمز

... براه الله يبراه اي خلقه كذا في الصحاح وفيه ايضا النسمة الانسان والجمع نسم

جمع نسمة ... العطا بضم القاف والموطي ... القدم والتلعة

مقابل العلو والوادي معروف والجمع الاودية على غير قياس كانه جمع ودي

والتلعة ارتفع من الارض   عند الله احتسب عنائي اه في الصحاح احتسبت

عدده وعنى بالكسر عناء اي تعب وحاصل كلام الشيخ السائل اني احتسب

تعبي عند الله ولا اسلم اجري في عنائي وحاصل ما اجاب به امير المؤمنين ع

المنع من نفي الاجر واثبات الاجر وان السير والانصراف من العبد اختيارا حيث

قال عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون اه يعني اعطى الله لكم الاجر العظيم في

مسيركم الى الشام وفي عودكم ورجوعكم والحال ان السير والانصراف منكم كان

الله تعالى بالاختيار لا بطريق الاضطرار   فقال الشيخ كيف والقضاء اه يعني كيف

لا يكون نحن مضطرين في السير والانصراف والحال ان القضاء والقدر ساقانا

فقال امير المؤمنين ع في الجواب ويحك والويح كلمة رحمة كما ان الويل كلمة عذاب

على ما في الصحاح والمعنى الرحمة عليك لعلك يا ايها الشيخ ظننت قضاء لازما وقدرا واجبا

حتى يلزم الاضطرار يعني ليس الامر كما ظننت اذ لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب

والوعد والوعيد والامر والنهي اذ كل ذلك لا يكون الا في الفعل الاختياري ولكنه لو

كان قضاء لازما وقدرا واجبا لا معنى لامر من الله تعالى لمذنب لان الله ... الى ذلك اه

يستحق
الوعيد ... الموعود ... الشر

وجه ... فريد ...
موقوف ...
... على ما تقدم

وكذا لم يشر بحمده منه محسن لعدم اختياره في ذلك فلم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولم يكن المسيء اولى بالذم من المحسن اذ لا اختيار لهما في الاساءة والاحسان بل كل منهما
صادر باضطرارهما وذلك اي القول بان الكل من الله وبان القضاء لازم والقدر
حتم مع ما يتفرع على ذلك مقالة عبدة الاوثان وتابعيه ملك غشيان الجبر وهو
الافصح عند اهل العربية والزور هو الباطل والعمى مقابل الهداية وهم قدرية هذه
الامة اي القائلون بالقضاء الحتم والقدر اللازم واضطرار العبد قدرية هذه الامة
ومجوسها وهذا مؤيد لما قالت المعتزلة الحديث المشهور عليه ان الله امر عباده
يعني ان الله تعالى امر العباد بالطاعات باختيارهم ونهاهم عن المعاصي وتركها وحذرهم
عن ارتكابها بالاختيار واطاعة العباد لله تعالى ليس بالاكراه والاجبار حيث
بان يكرههم على ذلك وكذا عصيان العبد لله تعالى ليس بطريق المغلوبية بان يكون
العبد مجبورا في المعصية مغلوبا بحيث لا يمكن من تركها ولو كان كذلك لكان ارسال
الرسل الى الخلق عبثا وخلق السموات والارض وما بينهما باطلا اما بيان الاول
فامر غير مخفي واما الثاني فان لزوم بطلان خلق السموات والارض وما بينهما وكونه
لعبا فيه فلان في خلق السموات والارض وما بينهما ايات وعلامات
لاولي الالباب كما نطق به كلام الله تعالى وقد وصف الله تعالى المتفكرين في خلقها
حيث قال تعالى في مقام مدحهم الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا واذا لم يكن للعبد فعل اختياري ويكون القضاء والقدر حتمين لازمين
ثم لم يستحق المتفكرون في خلقها المدح والتوصيف وانتفت الفائدة المترتبة على
خلقها فيكون عبثا في الحقيقة وذلك اي القول بارسال الرسل عبث وكذا خلق السموات
والارض باطل مما يستلزم كونهما عبثا ظن الذين كفروا هذا ما سنح لنا في حل هذا الحديث وهو

منطبق بالعبارة وموافق لكلام المعصوم   قال هو الامر من الله واقول الامر
تخييرا والحكم من ذوي الحكم نوع من الاعلام والتبيين وقوله ثم تلا قوله الآية اشارة
الى ان المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضى ربك الآية بمعنى الامر والحكم الالزامي الآتي
والالزام كما علمت مما سبق وظهر ان الحديث موافق للمعنى الثالث والطف
قول الشيخ رحمه الله ان هذا الحديث ان هذا الجواب وعبارة الحديث على ما نقله ابن
بابويه في عيون الرضا من الاخبار الصحيحة عن علي بن موسى الرضا عليه السلام بعد قوله الا بقضاء
الله وقدره هكذا فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال عليه السلام
مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والامر والنهي والزجر ولسقط معنى الوعد والوعيد ولم تكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة
ولكان المحسن اولى باللائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها يا شيخ ان الله كلف
يسيرا وامر تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم
يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار انتهى عبارة الحديث بحمته فقال ابن بابويه
الى ان قال الراوي قال فنهض الشيخ وهو يقول شعرا انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة
من الرحمن غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا انتهى
وههنا بحث اهل على في الصحاح ان اسكن ووجه التلازم في قوله عليه السلام ولكان المحسن اولى باللائمة
من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن هو ان اللائمة والمحمدة واستحقاق
وان لم يكن اللائمة للمحسن حيث كان للمذنب وهذا هو المراد وترك السؤال عن حقيقة القضاء
والقدر على هذه الرواية لظهور حقيقتهما عن قوله عليه السلام ان الله كلف تخييرا ولعل هذه بعد تمام

الروايه بلاده الاقرح

بعيد بتمام الحديث كما ان الشيخ فلا حاجة الى ما ذكره من التوجيه بيان لما على [illegible]

لعدم الكلام فيه فتفطن فتذكر والفاجر والكافر بعد بها الايمان الى اخر العمل

لا يخلو كما فرجعيه بما اسند [illegible] تسليم اطلاق الفاجر والكافر حقيقة على الطفل الكافر

في التكليف وان اراد الجبر [illegible] ولا جبرية كما لا يخفى على المنصف من غير استحقاق

فيصح اه كما لو امر اعظم السلاطين على رمال ببذل [illegible] وقام بين يديه معطلا ولكن

اياه [illegible] بتقبيل انامله عند العقلاء وينسبونه الى ركاكة العقل وقلة

الدراية [illegible] اعطاء المال له فلا يقبح منه بل يعد ذلك جودا وفضلا المانع

اما الاثم ان التكليف اه اه اشتمال التكليف على مصلحة استحقاق التعظيم كما هو

مقرر في الدليل كاف في حسنه وادعاء ان التكليف لاجل ايصال النفع غير لائق

حتى يصح كما لا يخفى فينفع من ذلك اه الربح الفتنة كذا في الصحاح وفيه ايضا

انه سئل عن رسول الله صلعم وقيل ما الربح قال التصل ولهذا الاستحقاق اه هو بلا تحت

الثبوت [illegible] ذكره الامام الرازي في المباحث المشرقية موافقا لما ذكره الشيخ في المقاصد

الفاخرة من البيان الشعار ان العناية الالهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير

العظم وانبات الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف تهمل ارسال الشخص الذي

هو سبب نظام العالم والزجر عن القبائح واجب لوفور الواجب منع جعل

يستحق تاركه الذم من غير ملاحظة خصوصية الفاعل كما صح اطلاق الواجب على الله

تعالى من فوائده عند الجميع وكذا ادائه بالموافق لمقتضى الحكمة وما تركه محل لمقتضاها

[illegible] والزجر عن القبائح واجب على الله بالمعنى الاول وهو ظاهر وكذا بالمعنى الثاني والرابع

لاطلاقه عليه تعالى [illegible] تحقق ترك العقاب [illegible] ذلك علوا كبيرا ويعلم انه المقصود [illegible] من وجوب

التكليف عليه تعالى [illegible] الشيخ العلامة جمال الدين حسن المطهر الحلي في شرح

وقال المحقق الدواني في شرحه على العقائد العضدية لا يجب على الله شيء لا الثواب على الطاعة

عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او ما تركه مخل بالحكمة كما قال بعض الحكماء

او ما يكون تركه اخر وما قرره الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا

كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشير به ظواهر الايات والاحاديث

قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله صلعم حاكيا عن الله يا عبادي اني حرمت الظلم

على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء

فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل يكون المحمود في كل افعاله وكذا

الثاني لانا نعلم اجمالا ان الجميع يتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط علما بالحكمة والمصالح

على ان رعاية الحكمة والمصلحة لا تجب عليه تعالى ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون وكذا

الثالث لانه ان قيل بانه يمتنع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به في تعريفه

من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ ح يكون تحصله ان الله

تعالى لا يترك على طريق جري العادة ذلك وليس من الوجوب في شيء بل يكون

اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح انتهى وفيه بحث اما فيما ذكره في ابطال

الاول فلان الحسن والقبح لما يكونان عقليين كما مر مفصلا وهو تعالى مختار حكيم

فلو فرض وقدر في وقوع فعل يستحق تاركه الذم بهذا الفعل يكون واجبا بلا شبهة

فيجب عليه ذلك الفعل على ان لنا ان نقول في تفسير المعنى الاول ان المراد

بقولهم ما يستحق اه ان نوع فعل يستحق تاركه الذم من غير اعتبار خصوصية الفاعل

كما بينا ونحن نصحح ان النوع انه يجب عليه فعل وكونه مالكا لا ينافي ذلك لجواز ان يصدر عنه

ما ينافي الوجوب كما هو الواقع كونه محمودا في كل افعاله حال الكلام فيه واما في

ما ذكرنا واما فيما ذكره في ابطال الثاني فلان كل ما صدر عنه يتضمن حكمة بلا شبهة ولكن

انه مخالف لهذا الصادر الموافق لمقتضى الحكمة منافٍ لمقتضاها كما لا يخفى فلا يجوز
ان يكون فعله جل جلاله بالمعنى الثاني والعلاوة منه على ان افعاله تعالى غير معللة
بالاغراض عند محققيه وقد مر ذلك والاية لا ينافي كون فعله معللا بالغرض لما
سيأتي ذكره في المطلب الثالث فلان امتناع صدور المنافي في نفس الامر لا ينافي
جواز صدور المنافي نظرا الى مجرد ذاته تعالى وان اريد به امتناع الصدور امتناعه
نظرا الى مجرد ذاته فنختار الشق الثاني والقول قوله ما جاب الوجوب عنى الحاصله
ان الصانع لا اثر له في الواقع بل بعيد كل ما يقع يوجب اذ الشي ما لم يجب
لم يقع لما عرفت في بحث المواد الثلث فليس اطلاق الوجوب عليه باصطلاح
جديد غير المتنازع في تحريره ظاهر جدا فتدبره ولعل الوجوب المنقول عن المعتزلة
على ما حررنا لم يوجب نزاع معنوي في المعتقد بينهم وبين الاشاعرة باحوال
المعاد اي الجسماني وهو الذي خلاف اهل الكلام واما الروحاني فيستقل
ببيانه العقل كما اثبته الشيخ في الهيات الشفاء فالهم سماه اه اقول هذا انما
يدل على ان التكليف بشيء معين لا يكون دائما ولا ينافي حصول الثواب
للتكليف بعمل معين لا يكون دائما والاخر من نوعه او غير نوعه يحصل له الثواب
عقيبه وهكذا الى ما لا نهاية والقول ببطلانه هذا اكثر يؤدي الى انقطاع ملاذ الجنة
والحظوظ من نعيمها وانها مقدورات الصانع مع اتفاق الكل على خلافها
وفي الكافي اه اقول يمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب شبهة على عدل
المنعم عنايته تقريرها ان عموم عدم الحسن انما يقصد اما لذا لم يشتمل على حرز وليس كذلك
اذ هو عقوبة على الكافر في البعض ومشقة في الدنيا القرير الجواب ان ضرر الكافر مما اتى
من سوء اختياره لان التعرض للثواب قبول الهم وهو نفسه الى جواب على ما حررنا نعمه واتمم

وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف اولا لكن حمل الوجوب في كلامه المعتبر

على موافقة مقتضى الحكمة عبر عنه بالوجوب مبالغة اذ على تاركه يخل المصنف اولا يبعد عن

الحكيم ما يخل بمقتضى حكمته وتحرير الدليل ح ان اللطف بالمعنى المذكور امر حصل به غرض

المكلف الكبير كما بينه وما هو كذلك موافق مع مقتضى الحكمة وتركه يخل به فيلزم ان يقع

في لزوم نقض الغرض المخالف لمقتضاها فاللطف واجب بالمعنى المذكور هذا اقول في

كل كما ستجيء من اطلاق الواجب وهو اللائق لا ما يستحق تاركه العقاب او فقط ولا ما

يستحق تاركه الذم وان كان له توجيه كما مر فتذكر   واما ما اجيب اذا اخل من جهات

القبح او بتقرير الاشراق ح اذ اخل الواجب على ما يستحق تاركه الذم واما توجيهه اذا اخل

الواجب على ما ذكرناه وهو ان كون اللطف موافق لمقتضى الحكمة ممنوع وانما يكون كذلك

اذا لم يشتمل على جهة قبح لا يكون موافقا لمقتضى الحكمة ويجاب بدعوى البداهة في ان

ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية موافق لمقتضى الحكمة والمنع مكابرة صريحة

فيلزم الاخلال بالواجب او عدم الجواز تكليف العبد حال عدم اللطف مع القدرة على

يفعل المكلف به بحصول اللطف الا ان يقال اراد بوجود اللطف وجوده في الجملة وعدم

العدم بالمرة [illegible] لزوم الاخلال تامل   من الالطاف ما يمنع عنده ان

اراد انه يمتنع بواسطة اللطف من الاقدام على المعاصي لا بحيث يؤدي الى الالجاء حتى

ينافي كونه لطفا ولك ان تقول انه [illegible] يجوز ان يكون الانقياد بالجملة بشرط

متابعة الشريعة لا مطلقا   او وافقه لنظره اقول في نظره نظر اذ نظره الا [illegible] على

ما هو حق الدليل وكلام المص غير محتاج الى ما ذكره من قوله ولم يعلم المناسبة بينهما اذ

يكفي ان يقال في بيانه انه اذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه

[illegible] ذا المناسبة التي بينهما في الواقع كان في ذلك [illegible] قول الشارح [illegible] من المناسبة

ام يكن حمل علاال اللائق ان يكون مناسبة بين اللطف والملاطف فمنع لان اللائق
ان سلم الكلف اللطف والمناسبة لانه يجب لما كه وعلى هذا الاخلل حتى
السوية الى نحو جميع الالام السوية ثم القائلون بظاهر النور والظلمة وان فاعل
الخير هو النور السوية وفاعل الشر هو الظلمة لكما مر والالم يكن شرا وتمام مثبتان اه
اي الظلم والعبث ثبتان عليه وهذا مبني على القول بالقبح العقلي وقد مر بيانه
والالكان ظلما اه اي تجاوز عن محله وهو خلاف مقتضى الحكمة وما يخالف مقتضى الحكمة
قبيح يحكم به العقل مع تصر ان الله تعالى تحزنه ان الالم بعضى ويحكم بالجوع وهذا الحكم
مما يقتضيه حكمته وهذا يقرر ان ما يقع يكون واجبا لان الشئ مالم يجب لم يقع فلا
مجال للقول بان ما ورد في القرآن لا يثبت الوجوب فلا يكون الدليل واف على
المدعى والقول بان محض ملاحظة ما ورد منه لا يثبت الوجوب غير مجيد كما لا يخفى
ووانع عوض في الحال اه يعني لا يجوز تمكين الظالم من الظلم من غير ان يكون له عوض
في الحال ما يوازي ظلمه لما مر ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو مكن الظالم ليس له
عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة حق المظلوم ولقد مر ان الله تعالى يعنى ويحكم
بالجوع فيلزم من ذلك عدم تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال يوفيه
الى المظلوم او يتفضل الله تعالى بالعوض ويدفعه الى المظلوم سواء كان العوض
عليه تعالى او علينا الى اخره ذلك ان القول بعضهم المصاب انه لا يصح اسقاط العوض اذا كان
عليه تعالى مطلقا لانه يصح لحقه وح لا يتوجه عليه انه اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم
في حل يصح الاسقاط ولا يصح القول بعدم جواز الاسقاط عند منهب ابي هاشم
وبه قال قاضي القضاة كما ذكره العلامة الحلي في شرحه وجميع القاضي بان مستحق العوض
لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف حقه ان ولا حقيقته فصار كالصبي المولى

عليه لا يصح اسقاطه حقه عن رعيته وانت خبير بان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه
لا يثبت الدعوى تمامها بل بخصوص ما كان العوض عليه مع جواز الاسقاط فيما
يستحق على غيره الاسقاط فاعلم مجملا ثم قال العلامة والوجه عندي جوازه وكذا لا يجوز هبته
وفي هبته لا يقع النفع للموهوب ويمكن نقل هذا النفع اليه فكان جائزه والحمل على الصبي
عن تمام لان الشرع منع الصبي عن التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى ان الولي ضمانا اسقاط الحاصل
الشرع فلو جاز للصبي المميز اذا علم دينه وان يهبه جاز له لا الغير واخوه
لانتفاء المصلحة وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى امكن هبته مستحقه لغيره من
العباد لما ذكرنا الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح هبته لغيره لانه يستحق المدح والتعظيم فلا
يصح نقله الى من لا يستحقه انتهى وله وجه وجيه ويحتمل دوامه لعوض
اللازم فيكون دواما ولو ازم على قدر المساوي تبرعا اتفاقا انه لا يكون ظلما او
ان نقول ان الزايد لا يكون داخلا في العوض اذ العوض هو النفع المستحق الخالي
عن التعظيم والزايد ليس كذلك بل هو من النفع المتفضل به اجل الحيوان
وذهب الاشاعرة الى ان الاجل واحد لا تعدد فيه قطعا محتجا بقوله تعالى اذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويتوجه انه يجوز ان يكون المراد الاجل المسمى
لا مطلق الاجل وذهبت المعتزلة الى ان الاجل متعدد محتجا بالاحاديث الواردة
في ان بعض الطاعات تزيد في العمر ويؤيد هذا القول الروايات الصحيحة الواردة
طريق ائمة الطاهرين وهو الصحيح والمقتول يجوز فيه الامران زعم الكعبي ان للمقتول
اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت وفيه
ما فيه لجواز ان يكون قتله في وقت موته فالشرطية ممنوعة ولا بعد لما نقل عن الحكماء
من ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية

يحصل له اصل بحسب الامراض والعوارض لا يكون اللطف متحققا الا بتوهم
ان هذا التفسير ان لا يكون الموصل صالحا للمكلف لفقدان القدرة اذ عند تعطل
الحواس وكمال العجز عن اداء العبادات وفقدان المطلوبية والارادة الموصلة للتحصيل
الا بحسب المتوقع لكون الموصل صالحا بالنسبة اليه وعدم تحقق اللطف عند انقطاع التكليف
لا يوجب نقصانه كما لا يخفى والرزق ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة على
الحظ اي النصيب ما ينتفع به وقيل ان الرزق العطاء وفي تفسير البيضاوي ان الرزق
الحظ فهو بالمعنى المصدري اخراج حظ الى آخر وشاع استعماله في المعطى الله للحيوان وهو كل
ما ينتفع به كذا في حاشية السيد المحقق على الكشاف وقال البيضاوي هو مخصوص
الشرعي بالحيوان ويمكنه بالانتفاع به وهذا تام شامل للحرام ايضا كما زعم الاشعري
وهو الاول المخصوص بالحلال لحقيق المعتزلة اذ اعطى الله ما ينتفع به لا يكون الا حلالا
على ما هو عن تحسين العقل وقد يستعمل الرزق بمعنى المرزوق وهو على ما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ما دفع الله تعالى الى الحيوان لينتفع
ليخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع ولذلك لو ملك شيئا وتمكن
من الانتفاع ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له والظاهر ان الرزق بهذا المعنى ايضا
يكون حلالا لان سوق الله الحرام للانتفاع قبيح والرازق بهذا المعنى هو الله تعالى
وحده وقول المصنف والرزق ما صح اه تعريف للرزق بمعنى المرزوق كما لا يخفى وقال
السيد المحقق في شرح المواقف في مبحث اسماء الله تعالى الرازق من يرزق من شأن
الحيوان ما ينتفع به ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل وهذا المعنى
مطابق لما نقلنا عنه اولا واستدل على ان الحرام رزق فانه لو لم يكن رزقا لم
يكن المتغذي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها

بكذا في تفسير البيضاوي وفيه نظر اما اولا فلان مقدم الشرطية يجوز ان لا يكون محالا
لاحتمال ان لا يتحقق من لا يتغذى بالطعام طول عمره والحق قد يستلزم ايضا غير
الاولوية بمقتضى ان يكون لكل ذاتية رزق فاحلالا وحراما ثانيا فلان الملازمة التالي ثم ولعله
بالمزوم من الاولوية ان يكون تقدير الرزق من الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان يكون كل
ذاتية مكتسبة للرزق او موصوفا بالمرزوقية فتامل ولم يكن لاحد منهم شيء هذا هو الموافق
للمعتزلة وبعض الاشاعرة كما في شرح المقاصد لا يكون رزقا وكذا ما اخذ للضعيف
مثلا قبل ان ياكله مولاه والعبد ليس رازقا اي بلا واسطة وهو ظاهر جدا او موجود
هذا مبني على انحصار القبح العقلي فيه كان يحمل السلطان اذ تيسر عليه ان نفذ
مناف لما قبل هذا من ارتفاع الوصف اذ ما يكون علاه اذ ولعله امر في الجعل الكون
العادة المستمرة فتدبر والاصلح قد يجب على العبد كلمة قد اذا دخلت المضارع افادت
التقليل كما هو المقرر عند اهل العربية وح نقول على هذا يحتمل ان يكون مراد المصنف
لان الاصلح في بعض المواد والاوقات يكون واجبا على الله تعالى ولعلهم يريدون الاصلح
نظرا الى الكل لانه واجب بلا شبهة عند المصنف والحكماء كما سيجيء عن قريب بل الاصلح
بحال بعض الاشخاص كالانبياء والاولياء وهذا مما لا شبهة فيه وقد وقعت الواجب ايضا
في كلام المصنف يحتمل ان يحمل على مقتضى الحكمة وعلى نوع فعل المستحق تاركه الذم من غير ملاحظة
خصوصية القائل وان كان مراد المعتزلة هذا المعنى من الوجوب لا توجه للاعتراض
قطعا وان اريد غير هذا فالمصنف لم يرد بالوجوب غير احد المعنيين المذكورين والكلام الذي
ناظرا الى ان المصنف ذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة فتدبر والمدعى هو الوجوب
فقد عرفت ما فيه فتذكر معناه ان الاصلح بحال الكافر اقول يحتمل ان يكون المراد
الكافر المذكور لا يحصل مصلحة الكل او مصلحة شخص كما مرت الاشارة اليه غاية الامر انه يكون

يقبح علينا والواجب هو رعاية مصلحة الكل لا مصلحة البعض قال الفخري في المحاكمات
من شرح الاشارات ان الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض
والاول واجب دون الثاني انتهى وما ذكر من لزوم المفسدة اللازم على تقدير دوام
الكل ممنوع لانا نقول ايجاد الكافر المذكور لا يكون الا لمصلحة او لوجود خير محض كما مر
في اوائل الكتاب فلا يكون حرمته خير وجوده بل ثم لعل خيره لا يصير موجودا وحقا والحكم يكون
بالحقيقة حقيقيا ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء اه اقول محصله انه يلزم ان
تكون الاماتة وذلك الاعتقاد اصلح للعباد ولكنه ليس كذلك وفي المقدمة الاستثنائية نظر
ظاهر كيف وقد تقرر ان افعاله سبحانه الاعلى الا ما تقتضيه حكمته الكاملة فكل ما يقع في كل
وقت يقع على طبق ما تقتضي حكمته فيكون اصلح نظرا الى الكل او خيره غاية الامر انا لا
نطلع على خصوصية الحكم في كل وحقائقها لا تستبعد عن نقضها ان الثاني ان نقول ان الانبياء
المرسلين المرشدين لا يتيسر لهم هداية الخلق على وجه تقتضيه الحكمة ولهم في هذه النشأة مشقة
عظيمة والعرض من بلاء الدنيا وزيدتهما وبالموت يحصل لهم الخلاص عن تلك المشقة
فيكون اصلح بحالهم ومقدار زمان حياتهم ما تقتضيه الحكمة الكاملة وبعده ابليس وذريته
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى الاشقياء لنهيهم نفوسهم عما يوسوسهم ابليس وجنوده
فلهم في عباداتهم مشقة عظيمة تحصل لهم بارتكاب تلك المشاق في ملازمة العبادات
وترك المنهيات ودرجات عالية لا تحصل الا بها ومنها انه يلزم ان لا يبقى
التفضل اه اقول كون ما يفعله تعالى واجبا بالمعنى المذكور لا يوجب ان لا يبقى
التفضل ولا يكون له خيرة في الانعام لجواز اداء ما هو الواجب والزيادة عليه
تبرعا وتفضلا فهو سبحانه يفعل الزيادة شكرا او يكون الشكر موجبا للمزيد كما قال الله تعالى
ولئن شكرتم لازيدنكم والحاصل ان كون الاصلح بالنسبة الى البعض واجبا كما يشير اليه

كلمة قد الداخلة على المضارع لا توجب ان لا تقع المزيد على الحاصل [illegible]
نعم ضرا و البلاء و الباس ... الى الفراديس موجب حينا في يكون السوال طلبا لتيسير ما هو
الواجب ثم وما ذكره في الاستدلال لا لكشف شبهة بجواز ان يكون الدعاء
كما يدل عليه قوله تعالى ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين مع ان الدعاء والطلب من الله عبادة عظيمة ما مور بها بغير الآية
ومنها ان مقدورات الله تعالى اوقات غير بائن لا سبيل للخلق الا ضبط حدود [illegible]
في الاصلح لا يعقول المزيد عليه ولا يلزم ذلك وكون مقدورات الله غير متناهية
معناه انه لا يقف عند حد لم ينيط احد ولا يتجاوز عنه لا انها غير متناهية في الواقع
لاستحالة تحقق غير المتناهي في الواقع فلزوم عدم امكان تادية
الله تعالى ما هو الاصلح لم لا يخفى والله الموفق ولما كان المقصد
الاعظم اثبات الواجب ثم لا يبعد ان يقع في تاريخ الكتابة
اثبات الله الدال عليه ونسال من الله التوفيق في تحرير
المقاصد الباقية انه ولي ذلك والقادر عليه

تمت

قد وقع الفراغ من تسويد هذه التعليقة في يوم الاثنين في شهر رمضان المبارك
سنة اثنان وستين والف

